

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHÆOLOGICAL  
LIBRARY

CALL No. 291.05/A.M.

ACC. No. 31468

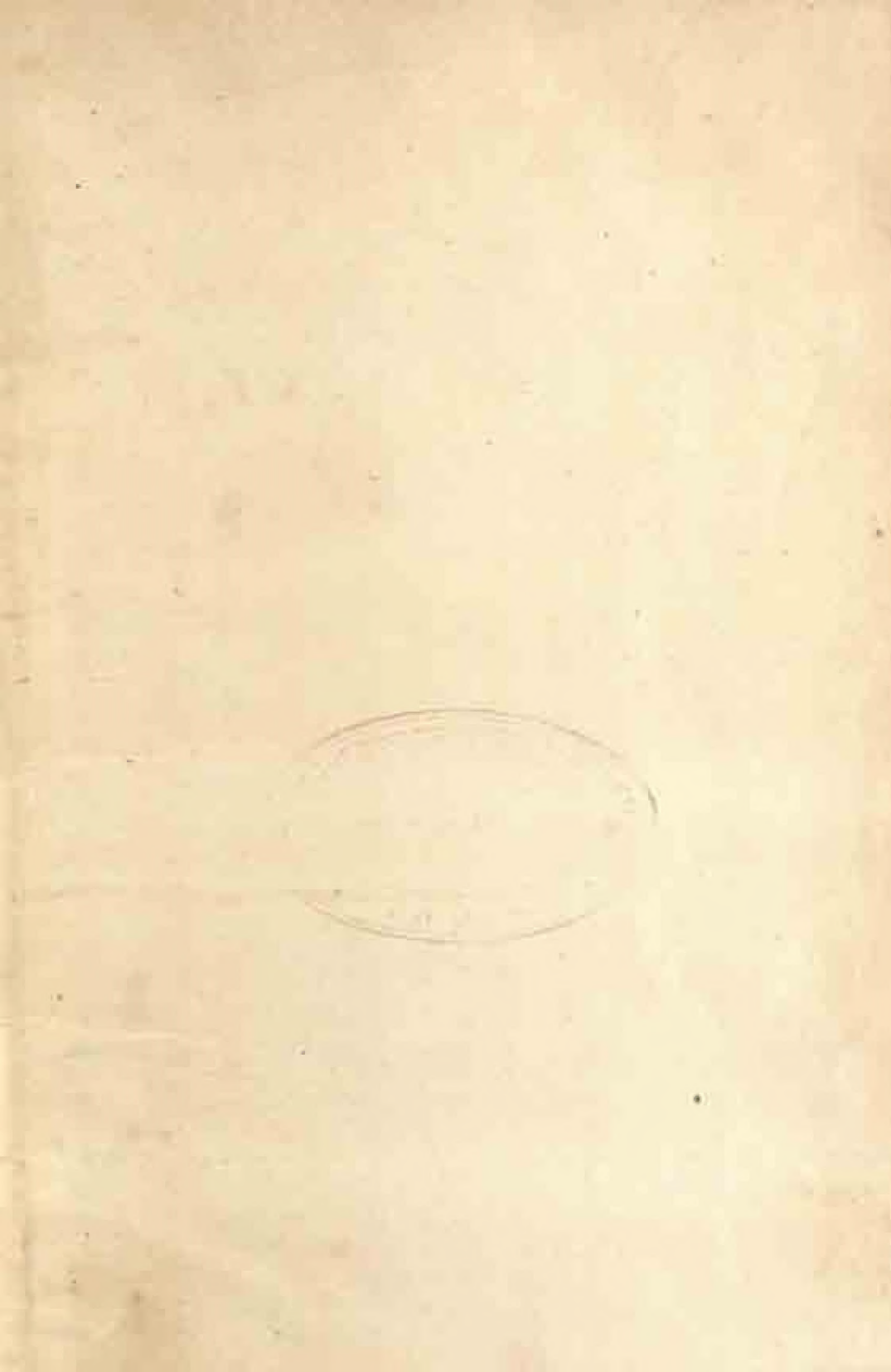
D.G.A. 79.

GIPN—S4—2D, G. Arch. N. D./37—25-9-58—1,00,000.

















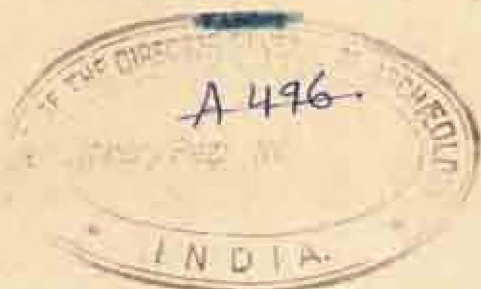
# ASIA MAJOR

EDITORES

BRUNO SCHINDLER  
ET  
FRIEDRICH WELLER

31463

VOLUMEN SECUNDUM



891.05  
A. M.



(219)

LIPSIAE  
IN AEDIBUS QUAE ASIA MAJOR APPELLANTUR

MCMXXV

1925



IMPRESSUM  
TYPIS DRUGULINI  
LIPSIÆ



1956.010.22V

CENTRAL LIBRARY  
LIBRARY DELHI

Acc. No. 31468  
Date. 24.5.57  
Call No. 891.05/A.M.

# ASIA MAJOR

A Journal devoted to the Study of the  
Languages, Arts and Civilisations of  
the Far East and Central Asia

Zeitschrift für die Erforschung der  
Sprachen, der Kunst und der Kulturen  
des Fernen Ostens und Zentralasiens

## VOLUMEN SECUNDUM

### Inhaltsverzeichnis

### Table of Contents

	Pag.
Friedrich Weller und Bruno Schindler . Prof. F. W. K. Müller, Leben und Werk, mit Bild . . . . .	VII
F. M. Trautz . . . . . Prof. Dr. F. W. K. Mül- lers Veröffentlichungen von 1889—1924 . . . . .	XI
J. Masuda . . . . . Origin und Doctrines of Early Indian Buddhist Schools, a Translation of the Hsüan- chwang Version of Vasumitra's Treatise 異部宗輪論 Translated with Annotations . . . . .	I
S. K. Belvalkar . . . . . The Application of a Few Canons of Textual and Higher Criticism to Kālidāsa's Śākuntala . . . . .	79
E. Hultsch . . . . . Māgha's Śiśupālavadha. Nach den Kommentaren des Vallabhadēva und des Malli- nāthasūri (ins Deutsche übertragen) (Einleitung) . . . .	105
C. Brockelmann . . . . . Volkskundliches aus Alt- turkestan . . . . .	110
W. Barthold . . . . . Ein Denkmal aus der Zeit der Verbreitung des Islāms in Mittelasien . . . .	125
N. Poppe . . . . . Zum Feuerkultus bei den Mongolen . . . . .	130
M. Granet . . . . . Remarques sur le Tao- isme Ancien . . . . .	146
E. von Zach . . . . . Tu Fu's längstes Ge- dicht . . . . .	152
E. Denison Ross . . . . . On Three Muhammadan Dynasties in Northern Persia in the Tenth and Eleventh Centuries . . . . .	205



	Pag.
Hermann Goetz . . . . . Indische historische Porträts. Die Miniaturen-Alben des Berliner Völkerkunde-Museums. Mit 8 Tafeln . . . . .	227
F. W. Thomas . . . . . The Language of Ancient Khotan . . . . .	251
A. v. Le Coq und Erich Schmitt. . . . . Ein chinesisch-türkischer Erlaß aus Tuyuq (Oase von Turfan) in Ostturkestan. Mit 1 Tafel . . . . .	272
E. Sieg und W. Siegling . . . . . Die Speisung des Bodhisattva vor der Erleuchtung. Nach einem in Turfan gefundenen Handschriftenblatt in der B-Mundart des Tocharischen . . . . .	277
Paul Pelliot . . . . . Les systèmes d'écriture en usage chez les anciens Mongols . . . . .	284
Ludwig Ligeti . . . . . Die Ahnentafel Attilas und die hunnischen Tan-Hu-Namen. . . . .	290
Bernhard Karlgren . . . . . A Principle in the Phonetic Compounds of the Chinese Script . . . . .	302
Ernst Leumann . . . . . Der buddhistische Kanon auf Marmortafeln. Mit 1 Tafel . . . . .	309
E. A. Voretzsch. . . . . Indische Skulpturen in Portugal. Mit 6 Tafeln . . . . .	312
H. Findeisen . . . . . Neue russische Literatur zur Kultur- und Völkerkunde . . . . .	323
Erich Haenisch. . . . . Untersuchungen über zwei Sprüche des Konfuzius . . . . .	379
A. H. Francke . . . . . Wa-Tsei-Sgru's Fuchsgeschichten, erzählt von Dkon-mchog-bkra-shis, aus Kha-la-tse . . . . .	408
Anna Bernhardt . . . . . Ein Stempelpaar aus China . . . . .	432
Erich Hauer. . . . . Li-Tzé-ch'êng und Chang Hsien-chung. Ein Beitrag zum Ende der Mingdynastie . . . . .	436
H. Stönnner . . . . . Zwei kambodjanische Skulpturen (mit 3 Abbildungen) . . . . .	499



	Pag.
Ernst Boerschmann . . . . . K'ueising-Türme und Fengshui-Säulen. Mit 19 Bildern auf 6 Tafeln und 11 Abbildungen im Text . . . . .	503
Reinhold F. G. Müller . . . . . Über Skelett-Darstel- lungen in Asia Major. Mit 22 Abbildungen . . . . .	531
Albert Herrmann . . . . . Die Hephthaliten und ihre Beziehungen zu China . . . . .	564
F. M. Trautz . . . . . „Eine erhebende Musik- aufführung am „fünffachen Stüpa“ (des Wu-t'a-ssü bei Peking)“. Mit Abbildung . . . . .	581
Chung Se Kimm . . . . . Ein chinesisches Frag- ment des Prätimokṣa aus Turfan. Mit 2 Abbildungen. . . . .	597

## Miszellen

## Miscellanies

R. Schor . . . . . Einige russische Mär- chenparallelen zu „Bhāṛata-kadvātripsikā“ . . . . .	163
E. von Zach . . . . . Über Fehler im P'ei- wēnyūnfu . . . . .	170
A. Hillebrandt . . . . . Berichtigung zu AM I, pag. 789 . . . . .	176
E. von Zach . . . . . Einige Bemerkungen zur Tempelinschrift von Idikutāhri . . . . .	345
Fr. Weller . . . . . Zu Buddhaghosas Er- klärung von Cullavagga V, 33 <sup>1</sup> . . . . .	348
Barthold, Poppe, Zach . . . . . Berichtigungen . . . . .	352

## Brücke

## Exchange

— — — — —	176, 352
A. Conrady . . . . . In Memoriam . . . . .	177

## Bücherbesprechungen

## Reviews of Books

B. J. Vladimirtsov . . . . . Eine mongolische Samm- lung Erzählungen aus dem Pañcatantra. Sonderabdruck aus dem V. Bd., 2. Lief. der Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie près l'Académie des Sciences de Russie. Pétrograd, 1921. 11+162+2 in 8 <sup>o</sup> . (Russisch). (N. Poppe). . . . .	179
---	-----

Moritz Pfeifer . . . . .	Die Welt des fernen Ostens. Erlebnisse eines Deutschen in den asiatischen Ländern des stillen Ozeans, bearbeitet und herausgegeben von Rudolf Glaser. (F. M. Trautz).	182
E. A. Voretzsch. . . . .	Altchinesische Bronzen XXIV + 335 + 169 Tafeln und 1 Karte. Berlin 1924, Verlag von Julius Springer. (W. Perceval Yetts).	184
Hans Rudelsberger . . . . .	Altchinesische Liebeskomödien. Aus dem chinesischen Urtexte ausgewählt und übertragen. Kunstverlag Anton Schroll & Co., G. m. b. H. in Wien. (Erich Hauer).	190
Seufert . . . . .	Urkunden zur Staatlichen Neuordnung unter der Han-Dynastie (in Mitteilungen des Orientalischen Seminars Berlin, 1922). (E. v. Zach)	193
Woitzsch. . . . .	„Beiträge zur Lexicographie des Chinesischen“ in Acta Orientalia II, 219 (1924). (E. v. Zach)	196
Fr. Rumpf . . . . .	Meister des Japanischen Farbenholzschnittes; Neues über ihr Leben und über ihre Werke. Berlin 1924; 4 <sup>o</sup> (E. A. Voretzsch).	200
Lucian und Christine Schermann . . . . .	Im Stromgebiet des Irrawaddy (Birma und seine Frauenwelt). (Friedrich Weller)	202
H. v. Glasenapp . . . . .	Indien (Friedrich Weller).	203
Dr. F. E. A. Krause. . . . .	Tseng Kung. Ein Beitrag aus der Literatur der Sung-Zeit. Heidelberger Akten der Von-Porthheim-Stiftung, Sinologie I. (G. Haloun)	353
Laurence Binyon . . . . .	L'art asiatique au British Museum. (Sculpture et Peinture). (M. Kasanin)	354
G. Biermann. . . . .	Jahrbuch der asiatischen Kunst, 1924 (E. A. Voretzsch)	355
Curt Glaser . . . . .	Ostasiatische Plastik. (E. A. Voretzsch)	363



	Pag.
A. V. Anochin . . . . . Materialien zum Schamanismus bei den Altaiern. Gesammelt während der Reisen im Altai in den Jahren 1910—1912 im Auftrag des Russischen Komitees zur Erforschung von Zentral- und Ostasien. Mit einem Vorwort von S. E. Malov. Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Académie des Sciences de Russie. (N. Poppe) . . .	365
Colin Ross . . . . . Heute in Indien. (Friedrich Weller) . . . . .	366
C. H. Tawney . . . . . The Ocean of Story. Edited by N. M. Penzer. (M. Gaster) . . . . .	366
A. Forke . . . . . The World Conception of the Chinese. Their Astronomical, Cosmological and Physico-Philosophical Speculations. London 1924. (B. Schindler) . . . . .	368
Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft. Festschrift für Wilhelm Streitberg. (O. G. v. Wesendonk) . . . . .	609
Ernst Arbmänn, Rudra . . . . . Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus. Inauguraldissertation, Upsala 1922. (Alfred Hillebrandt) . . . . .	612
Ernst Fuhrmann . . . . . Die heiligen Bücher des Nordens. Sammlung der bedeutenden alten Quellen nordischer Vorgeschichte von Irland bis zum Tibet. Herausgegeben von Ernst Fuhrmann. Band I: Die Taten Bogda Gesser Chan's, des Vertilgers der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden. Aus dem Mongolischen übersetzt von I. J. Schmidt. (N. Poppe) . . .	613
Hermann Herbst . . . . . Der Bericht des Franziskaners Wilhelm von Rubruk über seine Reise in das Innere Asiens in den Jahren 1253—1255. Leipzig 1925. (N. Poppe) . . . . .	616
Charles Doehring . . . . . Art and Art-Industry in Siam. Bangkok. (Ed. Erkes) . . . . .	619





J. M. Muller

F. W. K. MUELLERO

QUI PRINCIPIS AC RECTORIS MUNERE IN MUSEO ETHNOGRAPHICO

BEROLINENSI FUNGITUR

VIRO LINGUARUM ORIENTALIUM PERITISSIMO

*SEXAGENARIO*

SUMMA DATUM DEDICATUMQUE REVERENTIA



## F. W. K. MÜLLER<sup>1</sup>

Unter den deutschen Orientalisten, ja vielleicht unter den Orientalisten überhaupt, gibt es kaum einen zweiten, der so weite Gebiete orientalistischer Forschung in überragender Weise bemeistert, wie F. W. K. Müller. In bedeutungsvoller, immer eigner und selbständiger Arbeit hat er der Orientalistik neue Wege eröffnet, und er beherrscht wie kaum ein zweiter alle die Teilgebiete der Orientalistik, deren Erforschung als Teile eines größeren Ganzen auch die „Asia Major“ pflegen möchte. Sowohl das äußerlich abgesteckte Arbeitsfeld als auch die Methode seiner Arbeit decken sich mit der in dieser Zeitschrift angestrebten, und aus diesem Grunde haben die Herausgeber ihm diesen Band als ein zwar verspätetes, aber herzliches Angebinde zu seinem sechzigsten Geburtstage gewidmet. Sie wollen Bild und Namen des Jubilars als Symbole seines Strebens und Könnens der Zeitschrift zum guten Omen für die Zukunft mit auf den Weg geben.

Friedrich Wilhelm Karl Müller wurde am 21. Januar 1863 zu Neudamm im Regierungsbezirk Frankfurt an der Oder geboren, wo er auch den ersten Schulunterricht erhielt. Zehn Jahre alt, siedelte er mit seinen Eltern nach Berlin über und erlangte auf dem Französischen Gymnasium das Reifezeugnis.

Oktober 1883 ließ er sich bei der theologischen Fakultät der Friedrich-Wilhelm-Universität inskribieren und widmete sich hier unter den Professoren Dillmann, Kaftan, Kleinert, Lommatzsch, Messner, Runze, Semisch, Steinmeyer, Strack, Weiß, Deussen, Dieterici, Grube, Sachau, Zeller und Treitschke der evangelischen Theologie als Fachstudium, vor allem aber auch den orientalischen Sprachen, unter denen er sein Interesse hauptsächlich auf das Arabische, Syrische und Chinesische richtete. Den ersten Abschluß seiner Studien bildete seine Arbeit: „Die Chronologie des Simeon Sanqlawaja, nach den

<sup>1</sup> Herrn Dr. F. M. Trautz sind wir für Mitteilungen von Einzelmaterial zu Dank verpflichtet.



drei Berliner Handschriften dargestellt (W. Drugulin, Leipzig 1889)", mit der er 1889 bei Windisch, Delitzsch und v. d. Gabelentz in Leipzig promovierte.

Schon zwei Jahre vorher war F. W. K. Müller als wissenschaftlicher Hilfsarbeiter in das neugegründete Berliner Museum für Völkerkunde eingetreten, das unter Bastians Leitung stand. In die Aufarbeitung des Stoffes teilte er sich hier mit Grube (ostasiatische Abteilung), Grünwedel (indische Abteilung), Uhle (amerikanische Abteilung), v. Luschan (afrikanisch-ozeanische Abteilung).

An der Fülle der disparaten Stoffmassen, die hier seiner harrten, wuchs F. W. K. Müller in seine umfassende Kenntnis des Orients hinein. Schon die ersten Arbeiten des jungen Ethnologen unterscheiden sich von den meisten seiner Zeitgenossen dadurch, daß er als Grundbedingung und unentbehrliche Voraussetzung für alle Erforschung kultureller Güter, selbst der sogenannten Naturvölker, die Kenntnis und Erforschung ihrer Sprache hinstellt. Nach dieser Richtung wirkte er auch auf Bastian ein und über diesen bestimmend auf die Entwicklung des Museums. Im Verein mit dem Streben, Ergebnisse ethnologischer Forschung auf sprachlich gesicherter Basis aufzubauen, tritt, leise zwar im Anfang, aber immer wieder die letzte große Komponente seines wissenschaftlichen Arbeitens zutage, das Streben nach religiöser Erkenntnis, das schon den jungen Studenten zum Studium der Theologie geführt hatte.

BLEIBEN diese Faktoren auch in den folgenden Arbeiten F. W. K. Müllers bestehen, so ändert sich doch ihr stofflicher Inhalt mit dem wachsenden Museum, das der Mutterboden seiner Arbeiten blieb. Mit erstaunlicher Schmiegsamkeit eines gewaltigen geistigen Vermögens paßt er sich immer neuen Stoffmassen an und zwingt mit gewaltigem Willen immer mehr Sprachen, ihm dienstbar zu sein. Die Aufarbeitung einer sumatranischen Sammlung führt neben dem Studium des Hindustani nachhaltig zum indischen Kulturkreise hin, und der Ankauf der berühmten Hirth'schen Polyglotte Hua-i-yi-yü durch die Bibliothek, sowie die durch Hirth angeregten Probleme der Pa-yi und Pah-po-Sprachen geben willkommenen Anlaß, der alten Neigung zur Sinologie und zum Studium der indochinesischen Sprachen nachzugehen. Das Studium des Siamesischen und Anamitischen wird besonders durch die Erwerbung einer siamesischen Schattenspiel-sammlung angeregt, deren Textbuch sich als Bruchstück des Rāmāyana

erwies. Da die Erfordernisse des Museumdienstes mancherlei Unterbrechung aufgenommener Arbeit bedingen, so ist die Zähigkeit seiner Arbeitskraft um so mehr zu bewundern; und der Erwerb malayischer Sprachkenntnisse wird zur Bearbeitung der Stübelschen Sammlungen asmoanischer Texte so nebenbei mit erledigt.<sup>1)</sup>

Die Bestände des Museums wurden 1886 aus dem Alten Musum in das neue Haus an der Königgrätzer Straße gebracht, wo der Gelehrte die Neuauftellung tatkräftig mit leitete.

Wie F. W. K. Müllers Arbeitsweise der Ausfluß einer Forschungsart ist, die aus allen erreichbaren Quellen heraus zur Klarstellung des Gegenstandes der Forschung das Licht von eigener Warte aus auf einen Punkt lenkt, einer Forschungsart, bei der der Gelehrte immer unabhängig von anderen auf seinen eigenen Füßen steht und sich nur auf seine eigenen Augen verläßt, so konnte es nicht ausbleiben, daß F. W. K. Müller sich auch das Japanische zu eigen machte, das als Zugang zu einem Strom lebendiger, von alters her datierender Überlieferung zum Verständnis gesammelter asiatischer Gegenstände der Kunst und des Kultus unerläßlich erscheinen mußte.

Ein gütiges Geschick gab F. W. K. Müller, der inzwischen (1896) zum Direktorialassistenten ernannt worden war, die Möglichkeit, auf einer Reise nach dem fernen Osten, die er während der ausgehenden Boxerunruhen für das Museum unternahm, das theoretische Wissen durch die Betrachtung des lebenden Organismus zu ergänzen. Sechs Jahre nach seiner Rückkehr wurde F. W. K. Müller zum Direktor am Museum für Völkerkunde ernannt.

Zwei der Preußischen Turfanexpeditionen waren inzwischen abgeschlossen, und die heimgebrachten Ergebnisse konnten keinen glücklicher vorgebildeten Mann zu ihrer Bearbeitung finden als F. W. K. Müller. Hatte er doch aus eigenster Arbeit heraus alle die Einzelkulturen kennen gelernt, die ihre geistigen und materiellen Güter dem zentralasiatischen Sammelbecken mitgeteilt hatten und hielt so durch seine Sprachkenntnisse die primären Quellen in der Hand, auf die sich eine sichere Lösung der neuen Aufgaben aufbauen konnte. So ist es kein Wunder, daß mit den zentralasiatischen Funden für F. W. K. Müller ein Abschnitt fruchtbarsten und bahnbrechendsten Schaffens anhebt, in dem die Wissenschaft lang vorbereitete Früchte eines zähen Strebens in reicher Fülle einheimst.



Zahlreich sind die Ehrungen gewesen, die wissenschaftliche Gesellschaften dem Forscher erwiesen haben. Den Menschen aber hat man über dem Forscher fast vergessen, und so möchten wir hoffen, daß unsere Geburtstagsgabe durch all die guten Wünsche der Mitarbeiter Zauberkraft genug besitze, jedwede Krankheit aus dem Leben F. W. K. Müllers zu bannen, damit er sich noch lange ungestörter Schaffenskraft erfreue.

Friedrich Weller. Bruno Schindler.



PROFESSOR DR. F. W. K. MÜLLERS  
VERÖFFENTLICHUNGEN VON 1889—1924.

ZEITLICH GEORDNET.

ZUSAMMENGESTELLT VON F. M. TRAUTZ

Nachweis arabischer und anderer orientalischer Quellen zur Geschichte der Germanen im Mittelalter. 1889. Oktav. Lithographiert.

Mit Dr. Georg Jacob zusammen. 52 S.

Vocabularien der Pa-yi- und Pah-poh-Sprachen aus dem „Hua-i-yi-yü“.

*Toung Pao*, Bd. III, 1892, S. 1—38. 38 S., 1 Tafel.

Cultusgegenstände aus der Sammlung Jacobsen-Kühn. (7 Abbild.)

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 24, 1892, S. (231—238). 8 S.

Besprechung von „Die Theogonie der Dajaken auf Borneo. Nach eigenen Aufzeichnungen und der vorhandenen Litteratur bearbeitet von F. Grabowsky in: „Internationales Archiv für Ethnographie“, Bd. V, 1892“.

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 24, 1892, S. 236. 1 S.

Abdruck eines Batak-Siegels; Batak-Briefe. (1 Abbild.)

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 24, 1892, S. (517)—(521). 4 S.

Das javanische Batik-Farbeverfahren.

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 25, 1893, S. (531). 1/4 S.

Angebliche Ainu-Ornamente. (8 Abbild.)

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 25, 1893, S. (532)—(533). 2 S.

Eine Mythe der Kéi-Insulaner und Verwandtes. (1 Abbild.)

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 25, 1893, S. (533)—(537). 4 S.

Einige Anmerkungen zu Groeneveldt's: „Notes on the Malay Archipelago and Malacca“.

*Toung Pao*, Bd. IV, 1893, S. 81—83. 2 S.

Bemerkungen zu einem japanischen Samsāra-Bild.

*Toung Pao*, Bd. IV, 1893, S. 363—370. 8 S.

Beschreibung einer von G. Meißner zusammengestellten Bataksammlung. Mit sprachlichen und sachlichen Erläuterungen versehen und herausgegeben.

*Veröffentlichungen aus dem Kgl. Museum für Völkerkunde*, III. Bd. 1893, S. 1—94 mit 3 Tafeln. VI + 94 S.

Besprechung von A. Seidel, Praktische Grammatik der Malayischen Sprache nebst einem Lesebuche, sowie einem malayisch-deutschen und einem deutsch-malayischen Wörterbuche. Wien, A. Hartleben, o. J. X und 176 S. 8°.

*Deutsche Literaturzeitung* vom 29. Juli 1893 (Nr. 30). 1 S.

Besprechung von F. J. Wershoven, Lehr- und Lesebuch der siamesischen Sprache und deutsch-siamesisches Wörterbuch. Zum Selbststudium mit phonetischer Aussprachebezeichnung, Übungsaufgaben und Lesebuch. Wien, A. Hartleben, o. J. 181 S. 8°.

*Deutsche Literaturzeitung* vom 29. Juli 1893 (Nr. 30). 1 S.

Die sechs ersten Erzählungen des Pisācaprakaraṇam. Thai-Text mit Übersetzung.

*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1894, S. 198—217. 20 S.

Ein Brief in Pa-yi-Schrift.

*Toung Pao*, Bd. V, 1894, S. 329—333. 5 S.

Nāṅ. Siamesische Schattenspielfiguren im Kgl. Museum für Völkerkunde zu Berlin. Mit 12 Tafeln (*Supplement zu Bd. VII des Internationalen Archivs für Ethnographie*, Leiden, 1894).

(Besprochen von G. Schlegel, *Toung Pao*, Bd. V, 1894, S. 413 f.)

Eine Wajang-Aufführung.

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 26, 1894, S. (76). 3/4 S.

Japanisches Buch von Yoshitoshi, Gespenster-Darstellungen enthaltend.

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 26, 1894, S. (77)—(79). 2 1/4 S.

Japanisches aus Java.

*Feestbundel van Taal-, Letter-, Geschied-en Aardrijkskundige Bijdragen etc. aan Dr. P. L. Veth*, Leiden 1894, S. 215—223 (mit 12 Bildern). 9 S.

Aus dem Wakan sansai dzuyē. I. Eine japanische „Lokalsage“. — II. To no Yoshika.

*Toung Pao*, Bd. VI, 1895, S. 65—73. 9 S.

Der Weltberg Meru nach einem japanischen Bilde. (1 Abbild.)

*Ethnologisches Notizblatt*, Berlin, 1895, Bd. I, Heft 2, S. 12—15. 4 S.



Anzeige neu eingegangener siamesischer Bücher und Handschriften  
im Königlichen Museum für Völkerkunde.

*Ethnologisches Notizblatt*, Berlin, 1895, Bd. I, Heft 2, S. 16—19. 4 S.

Besprechung des Buches: Bataksche vertellingen, verzamelt door  
C. M. Pleyte Wzn. — Utrecht, 1894.

*Ethnologisches Notizblatt*, Berlin, 1895, Bd. I, Heft 2, S. 93—94.  $\frac{1}{2}$  S.

Besprechung des Buches: Alfred C. Haddon, The decorative art of  
British New Guinea, a study in Papuan ethnography. Dublin 1894.

*Ethnologisches Notizblatt*, Berlin, 1895, Bd. I, Heft 2, S. 94.  $\frac{1}{2}$  S.

Samöanische Texte. Unter Beihilfe von Eingeborenen gesammelt und  
übersetzt von O. Stübel. Herausgegeben von F. W. K. Müller.

*Veröffentlichungen aus dem Kgl. Museum für Völkerkunde*, IV. Bd.,  
1895, S. 55—246. VIII + 191 S.

Über den Ausdruck Kālasūtra. (3 Abbild.)

*Ethnologisches Notizblatt*, Berlin, 1896, Bd. I, Heft 3, S. 23—25.  
 $2\frac{1}{2}$  S.

Die drei Welten nach einem humoristischen Bilde von Utagawa Sadashige.

*Ethnologisches Notizblatt*, Berlin, 1896, Bd. I, Heft 3, S. 26—28.  
3 S., 1 Tafel.

Ikkaku sennin, eine mittelalterliche japanische Oper (Nebst einem  
Exkurs zur Einhornssage). (5 Abbild.)

*Bastian-Festschrift*, Berlin, 1896, S. 513—537. 25 S.

Einiges über Nō-Masken.

*T'oung Pao*, Bd. VIII, 1897, S. 1—32. 52 S., 1 Tafel.

Aus der Kokkwa. Notiz. (2 Abbild.)

*Ethnologisches Notizblatt*, Berlin, 1899, Bd. II, Heft 1, S. 11—13. 3 S.

Bemerkungen zu dem „Verzeichnis der japanisch-buddhistischen Holz-  
bildwerke in der Sammlung Ellison“.

*Ethnologisches Notizblatt*, Berlin, 1901, Bd. II, Heft 2, S. 58—59. 2 S.

Photographien von Votivbild-Mustern (mit Anmerkung zur „Wunsch-  
perle“). (1 Abbild.)

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 31, 1899, S. (529). 1 S.

Photographie eines japanischen Samurai nach einem alten Ölgemälde  
in Rom. (1 Abbild.)

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 31, 1899, S. (530). 2 S.

Abbildung eines „Tretbildes“ aus der Zeit der Christenverfolgungen  
in Japan. (1 Abbild.)

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 31, 1899, S. (532)—(533). 2 S.



Nachtrag zu „Die Philippinen und Japan“ von Dr. med. Fujihiko Sekiba.  
Monatsschrift „Ost-Asien“, II. Jahrg., Berlin 1899, Heft 6.

S. 257—258.

2 S.

Besprechung des Buches: R. Pieper, Unkraut, Knospen und Blüten  
aus dem „blumigen Reiche der Mitte“. — Missionsdruckerei Steyl  
(Rhld.) 1900.

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 34, 1902, S. 156.

1 S.

Nachtrag zu: „Woher stammt der Name ‚Sibirien‘?“

Monatsschrift „Ost-Asien“, II. Jahrg., Berlin 1900, Heft 11, S. 500 <sup>1</sup>/<sub>2</sub>, S.

(s. „Ost-Asien“, III. Jahrg., 1900, Heft 1, S. 20: Bemerkungen dazu  
von A. Magnusson).

Bericht über Reise nach Ostasien 1901: Mandchurisch-chinesische  
Schriftstücke. (3 Abbild.)

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 34, 1902, S. (252)—(255).

3 S.

Einige neue Erwerbungen der indischen und chinesischen Abteilungen  
des Königlichen Museums für Völkerkunde.

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 35, 1903, S. 483—484.

1 S.

Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-  
Turkistan. (I. Teil; mit Reproduktionen im Text).

*Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*

1904, IX.

5 S.

Mitteilungen aus den in Chinesisch-Turkistan wieder aufgefundenen  
Resten der manichäischen Literatur in mittelpersischer Sprache.

*Akten des Basler Religionskongresses*, September 1904.

2 S.

Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-  
Turkistan. II. Teil.

*Anhang zu den Abhandlungen der Kgl. Preussischen Akademie der  
Wissenschaften*, 1904.

117 S., 2 Tafeln.

Die Kuchenwette 賭餅, „Gutmann und Gutweib“, in chinesischer Version.

*Young Pao*, Bd. V, Serie II, 1904, S. 597—600.

3 S.

Ethnologische Objekte aus Japan.

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 36, 1904, S. 144—145.

1 <sup>1</sup>/<sub>2</sub> S.

Eine Hermas-Stelle in manichäischer Version.

*Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*,

1905, LI.

7 S., 1 Tafel.

Eine chinesische Weltkarte.

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 37, 1905, S. 366.

<sup>1</sup>/<sub>2</sub> S.

Über die kultur- und sprachgeschichtliche Bedeutung eines Teils der Turfan-Handschriften.

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 37, 1905, S. 414—415. 1 1/2 S.

Abklatsche der Inschriften aus der Synagoge von K'ai-fung-fu.

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 37, 1905, S. 438. 1/2 S.

„Journal of the Anthropological Society of Tōkyō“.

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 38, 1906, S. 711—715. 4 S.

Pygmäen und Kraniche in japanischen Darstellungen. (1 Abbild.)

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 38, 1906, S. 750. 1 S.

Neutestamentliche Bruchstücke in soghdischer Sprache.

*Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1907. XIII. 11 S., 1 (doppelseitige) Tafel.

Die „persischen“ Kalenderausdrücke im chinesischen Tripitaka.

*Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1907. XXV. 8 S., 1 Tafel.

Antrittsrede bei Aufnahme in die Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften.

*Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1907. XXXIII. 3 S.

Beitrag zur genaueren Bestimmung der unbekannten Sprachen Mittelasiens.

*Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1907. LIII. 3 S., 1 Tafel.

Uigurica. (I). 1. Die Anbetung der Magier, ein christliches Bruchstück. — 2. Die Reste des buddhistischen „Goldglanz-Sūtra“. Ein vorläufiger Bericht.

*Abhandlungen der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1908. 60 S., 2 Tafeln.

Ein iranisches Sprachdenkmal aus der nördlichen Mongolei.

*Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1909. XXVII. 5 S.

Uigurica II.

*Abhandlungen der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1911. 110 S., 3 Tafeln.

Der Hofstaat eines Uiguren-Königs.

*Festschrift für Vilhelm Thomsen*, Leipzig 1912, S. 207—215. 7 S.



Vorlagen aus der Ostasiatischen Abteilung des Museums für Völkerkunde (1. Nephritproben aus Jarkend; 2. Statue der Tsugtor Namdschalma; 3. Figur der Ma-dscha tschen-mo).

*Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 44, 1912, S. 662—667. 6 S.

Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch (Mahnāmāg).

*Abhandlungen der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1913. 40 S., 2 Tafeln.

Soghdische Texte. I. (NB. II noch nicht erschienen).

*Abhandlungen der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1913. 111 S., 2 Tafeln.

Zwei Pfahlschriften aus den Turfanfunden. 1. Die uigurische Inschrift auf dem Pfahle I B 4672. 2. Die chinesische Pfahlschrift.

*Abhandlungen der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1915. 38 S., 1 Tafel.

Ein syrisch-neupersisches Psalmenbruchstück aus Chinesisch-Turkistan.

*Festschrift, Eduard Sachau zum siebenzigsten Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern*, Berlin 1915, S. 215. 8 S. u. 1 Tafel.

Maitrisimit und „Tocharisch“. Mit E. Sieg.

*Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1916. XVI. 23 S., 1 Tafel.

Toxri und Kušan (Küšan).

*Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1918. XXVII. 21 S., 2 Tafeln.

Uigurische Glossen.

*Festschrift für Friedrich Hirth*, Berlin 1920, S. 310—324.

Uigurica III. Uigurische Avadāna-Bruchstücke (I—VIII).

*Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1922. 93 S.

„Zur Einführung“ der Koreanischen Konversations-Grammatik von

P. Andreas Eckardt O. S. B. Heidelberg, 1923 (S. XI). 1 S.

Sinologische Forschungen Karlgrens. I.

*Ostasiatische Zeitschrift*, 1924, S. 56—61. 6 S.



ORIGIN AND DOCTRINES  
OF  
EARLY INDIAN BUDDHIST SCHOOLS

A TRANSLATION OF THE HSÜAN-CHWANG VERSION OF  
VASUMITRA'S TREATISE

異部宗輪論

TRANSLATED WITH ANNOTATIONS

BY

JIRYO MASUDA

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CHICAGO

520 EAST 58TH STREET, CHICAGO, ILL. 60637

TEL. 733-4331

1968

## CONTENTS

List of Abbreviations . . . . .	4
Preface . . . . .	5

### Section I

Introductory verses . . . . .	12
-------------------------------	----

### Section II

Divisions of early Buddhist schools	
1. The two original divisions . . . . .	14
2. The divisions in the Mahāsaṃghika school . . . . .	15
3. The divisions in the Śāhviravāda school . . . . .	16

### Section III

Doctrines of early Buddhist schools	
I. The Mahāsaṃghika, Ekavyavahārika, Lokottaravāda and Kaukkuṭika schools	
A. The original doctrines which were held in common . . . . .	18
B. The later differentiated doctrines . . . . .	32
II. The Bahūśrutiya school . . . . .	35
III. The Prajñāptivāda school . . . . .	36
IV. The Cālyasāḷa, Aparasāḷa and Uttarasāḷa schools . . . . .	38
V. The Sarvāstivāda school . . . . .	38
VI. The Haimavata school . . . . .	52
VII. The Vāṃputriya school . . . . .	53
VIII. The Dharmottariya, Bhadrīyāntya, Sammatīya and Channagirikā schools . . . . .	57
IX. The Maṃtāsaka school	
A. The original doctrines which were held in common . . . . .	58
B. The later differentiated doctrines . . . . .	62
X. The Dharmaguptika school . . . . .	64
XI. The Kāśyāpiya school . . . . .	65
XII. The Sautrāntika school . . . . .	66
The concluding verse of the original text by Hsuan-chwang, the translator . . . . .	70
Index . . . . .	71



## LIST OF ABBREVIATIONS

- A. B. = After Buddha.
- Ch'en-lun = Pu'-chi-i-lun, translated by Paramārtha. (Cf. p. 6.)
- Ch'in-lun = 'Shi-pa-pu'-lun. (Cf. p. 5.)
- Childers = Childers, Pāli-English Dictionary. 4th impression. London 1909.
- Eitel = Eitel, Handbook for the Student of Chinese Buddhism. London 1870.
- E. R. E. = Hastings, Encyclopaedia of Religions and Ethics.
- Fa-jên = I-pu'-tsung-lun-lun-'shu-chi-fa-jên. (Cf. p. 10, note 2.)
- J. R. A. S. = Journal of the Royal Asiatic Society, London.
- Mah. v. = Mahāvvyutpatti. Bibliotheca Buddhica XIII. Petersburg 1911.
- Nanjio = Nanjio, B. A Catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripiṭaka. London 1883.
- S. E. K. E. = Kyoto supplementary edition of the Chinese Tripiṭaka. (1905—1912.)
- 'Shu-chi = I-pu'-tsung-lun-lun-'shu-chi. (Cf. p. 10, note 2.)
- Tung-lun = I-pu'-tsung-lun-lun, translated by Hsian-chwang. (Cf. p. 6.)
- Tāranātha = Tāranātha, Geschichte des Buddhismus in Indien. Translated by A. Schiefner. Petersburg 1869.
- T. E. = Tokio edition of the Chinese Tripiṭaka (1880—1885).
- Wassiljew = Wassiljew, Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur. Translated by A. Schiefner. Petersburg 1860.

## PREFACE

The Chinese has preserved three versions of an important treatise on the early Indian Buddhist schools which is ascribed to Vasumitra. The first version is called the 'Shi-pa-pu'-lun (十八部論) or "a treatise on the eighteen schools."<sup>1</sup> By some authorities<sup>2</sup> the translating of this first version is ascribed to Kumārajīva (401—413 A. D.) while by others to Paramārtha (546—569 A. D.).<sup>3</sup> But both ascriptions seem subject to doubt. As pointed out in the Kai-yüan-lu<sup>4</sup> (730 A. D.) this version consists of the fifteenth section of the Mañjuśrī-pariṣeṣa-sūtra<sup>5</sup> which is rendered by Saṅghapāla in 518 A. D. and the so-called "collection" of Kumārajīva. This fact assures at once the untenability of ascribing the translating of the first Chinese version to Paramārtha. Moreover, when we compare this version with the Pu'-chi-i-lun (Cf. *infra*) or the so-called second translation of Paramārtha we find considerable differences between them which confirm us the untenability of ascribing it to Paramārtha. Then, is this, (I am now speaking of the second part of this version) a translation by Kumārajīva? Chi-ts'ang<sup>6</sup> (549—623 A. D.) and others are inclined to give a positive answer to this question. Our survey, however, of

<sup>1</sup> T. E. XXIV, 4, p. 78a—80a.

<sup>2</sup> Cf. note 6.

<sup>3</sup> In the Li'-tai-san-pao-chi (Nanjio, 1504) which was compiled by Fai Chang-fang (費長房) in 597 A. D. the first version of our text is mentioned as among the works of Paramārtha. Cf. T. E. XXXV, 6, p. 76b.

In the Tokio Edition of the Chinese Tripiṭaka the translator of this first version is given as Paramārtha.

<sup>4</sup> T. E. XXXVIII, 4, p. 121b.

<sup>5</sup> Nanjio, 442.

<sup>6</sup> A well-known Chinese writer on the Madhyamaka texts. In one of his works, namely the san-lun-hsüan-i (Cat. S. E. K. E., 860) he speaks of Kumārajīva's treatise on the schools (分別部論). This treatise which is spoken of by Chi-ts'ang is interpreted by a certain authority to mean the first version of Vasumitra's treatise prepared by Kumārajīva.

The compiler of the Fa-jên is also inclined to believe that the first version was made by Kumārajīva. Cf. Fa-jên I, p. 1a.



the catalogues of Chinese Buddhist literature fails to afford us any evidence to support this positive answer. Though we have several reasons to believe that the present version was made under the Ch'in dynasty<sup>1</sup> (351—431 A. D.) yet it seems hazardous to ascribe the translatorship to Kumārajīva. On this point the view of the Kai-yüan-lu<sup>2</sup> seems plausible enough. According to it this version is the first Chinese translation of Vasumitra's treatise which was made under the Ch'in dynasty; but the name of the translator is lost. This version is referred to in the present work as the Ch'in-lun in accordance with the old usage.

The second version is called the Pu'-ch'i-i-lun (部執異論) or "a treatise on the differences of the views of the schools."<sup>3</sup> This is a translation which was made by Paramārtha (546—569 A. D.) of the Ch'en dynasty (557—588). Paramārtha was an Indian who was well-versed in the Abhidharma works. Therefore his translation is more accurate than the first. It is a matter of great regret that the commentary which was prepared by him on his translation in ten fasciculi is lost. This second version is referred to in the present work under the old abbreviated title of the Ch'en-lun.

The third version is that which is prepared by Hsüan-chwang in 662 A. D. and which is known under the name of I-pu'-tsung-lun-lun (異部宗輪論) or "a treatise (called) the wheel of the doctrines of different schools."<sup>4</sup> It is this version, the best of all the versions, which is translated here in comparison with the above two versions. Because this version was made under the Tang dynasty (618—962 A. D.) it is spoken of as the Tang-lun.

It is a matter of congratulation that the Tibetan also has preserved a version. It was translated by Dharmākara and is known under the title of གནུང་ལྷགས་ཀྱི་བྱེ་བྱག་བཀོད་པའི་འཁོར་ལོ་.<sup>5</sup> Evidently this is the equivalent of the Sanskrit title samaya-bhedo 'paracana-cakra or "the wheel of statements (lit. arrangement) of the dissensions of doctrines."<sup>6</sup>

<sup>1</sup> We find the following note in this version: "Śhāvira means the school (of the people) who sit shore, i. e., elders) in the word of Ch'ia." T. E. XXIV, 4, p. 78b.

<sup>2</sup> Cf. p. 5, note 4.

<sup>3</sup> T. E. XXIV, 4, p. 80b—82b.

<sup>4</sup> T. E. XXIV, 4, p. 76a—78a.

<sup>5</sup> Bstan-hgyur ཨ་, 163b, 7—176b, 8. Cf. Cordier III, p. 414.

<sup>6</sup> Wassiljew's restoration and translation of this title seem quite inaccurate. Cf. Wassiljew, p. 244, note 1.



Wassiljew has translated this version into Russian and embodied it in his "Buddhism" as the second appendix.<sup>1</sup>

The authorship of our text itself is unanimously, both in the Chinese and Tibetan sources, ascribed to Vasumitra. On this point it seems hardly necessary to raise any doubt. The point which is to be investigated in this connection is the date of our author. According to the *Fa-jên*<sup>2</sup> there are, as far as the Buddhist Chinese literature is concerned, five Vasumitras;<sup>3</sup> viz.:

1. The Vasumitra who appeared at the beginning of the third century after the death of the Buddha and who is the author of the prakaraṇa-pāda and dhātu-kāya-pāda-śāstra.<sup>4</sup>

2. The Vasumitra in the fourth century after the Buddha. He was one of the four great Sthaviras at the time of the compilation of the Mahāvibhāṣā in the reign of King Kanishka.

3. The Vasumitra of the Sautrāntika school who taught a theory that even in the abstract meditation which is called extinction (nirōdhasamāpatti) there is a subtle mind.

4. The Vasumitra who appeared a thousand years after the Buddha and whose name is given in the Abhidharmakośa-śāstra.

5. The Vasumitra from whom Hsüan-chwang has learned the doctrines of the Sarvāstivāda school in Kashmir.

Which among these five Vasumitras is the author of our text? Most Chinese scholars, beginning with K'wei-chi<sup>5</sup> (632—682 A. D.)

<sup>1</sup> Wassiljew: *Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur*. Übersetzt von A. Schiefner, Petersburg 1860, p. 214—284.

<sup>2</sup> *Fa-jên* I, p. 1b.

<sup>3</sup> Minayeff also enumerates five Vasumitras based on Tāranātha. They are:

1. the Vasumitra who lived at the time of Kanishka,  
2. the Vasumitra who emigrated to a country neighbouring to Tokhara accompanied by Gosaka,

3. the famous scholar of the Vaibhāṣika school,

4. the author of the Abhidharmakośa-prakaraṇa.

5. The author of the commentary on the Abhidharmakośa and also of the work called "wheel showing the differences of the eighteen schools." (Cf. Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme*, (Annales du Musée Guimet, Toms IV) Paris 1894, p. 196f.

<sup>4</sup> Cf. Takakusu: *On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivāda*. London 1905. The table of the seven books of the abhidharma.

<sup>5</sup> K'wei-chi writes at the beginning of his commentary as follows:—"The *Yen-tung-lun-tzu* is that which was made by Vasumitra Bodhisattva of the Sarvāstivāda school circa 400 years after the parinirvāṇa of the Buddha." Cf. the *Shu-chi* I, *Fa-jên* I, p. 2b.

are convinced that our author is the second in the above list, namely, the Vasumitra in the fourth century after the Buddha, *i. e.*, in the first century B. C. But when we turn to the Tibetan source, *i. e.*, Tāranātha's work, we find that our author is the same Vasumitra who prepared a commentary on the Abhidharmakośa-śāstra.<sup>1</sup> Now the Abhidharmakośa-śāstra is a work of Vasubandhu who lived in the fourth century A. D.<sup>2</sup> If we accept Tāranātha's view, Vasumitra's date must be located at the end of the fourth century A. D. or at the beginning of the fifth century. Is such a location possible? We know already that the first translation of our text appeared some time between 351 and 431 A. D. When we take this fact into consideration, Tāranātha's view seems in no way tenable, as the date of Vasumitra must have been much earlier than the time when his work was translated into Chinese. Moreover the internal evidence of our text betrays a much earlier date. But it does not justify the Chinese tradition of locating Vasumitra in the fourth century after the Buddha, *i. e.*, in the first century B. C. This error arises from the wrong notion about the date of King Kaniska. According to modern scientific investigation, Kaniska's date is located in the second century A. D.<sup>3</sup> If we can accept the Chinese identification of our author with the Vasumitra who took part in the compilation of the Mahāvibhāṣā, then his date must be located in the second century A. D. and I am inclined to think this location to be quite reasonable. As a careful investigator may easily observe, we have several reasons to believe that the third of the introductory verses of our text, if not all of them, was not composed by Vasumitra himself.<sup>4</sup> The fact that the third verse was a later addition warrants

<sup>1</sup> Tāranātha: *Geschichte des Buddhismus in Indien*. Übersetzer von A. Schiefner, Petersburg 1869, p. 174.

<sup>2</sup> According to Takakusu 420—500, while according to Wogihara 390—470. Cf. Winternitz: *Geschichte der Indischen Literatur*, Bd. II, Leipzig 1920, p. 256.

<sup>3</sup> For the latest discussion on this problem cf. Wallester: *La data di Nāgārjuna* (*Alle fonte delle religioni*, anno II, num. 2, p. 1—15).

<sup>4</sup> There was already a group of scholars at the time of K'wei-chi (632—682 A. D.) who held a view that the composer of all the introductory verses was not Vasumitra (Cf. *Shin-chi I*; *Fa-jén I*, p. 82). The present translator also is inclined to believe that at least the third of them is a later interpolation on the following grounds: Firstly it is wanting in the oldest version, namely, in the Ch'in-lan. Secondly no sensible writer will enlogise himself as a great Bodhisattva who is endowed with great wisdom etc., and lastly this verse is not quite in harmony with the preceding and succeeding verses. Cf. p. 12 f., the introductory verses.



the assumption that our text had been current for a considerable length of time in India before it reached the Far East and was rendered into Chinese. It seems to the present translator that Tāranātha's emphatical negation of the identification of our author with the Vasumitra in Kaniska's time<sup>1</sup> serves only to show us that the tradition which identifies them had been long current even in Tibet.

The Buddhist literature is immensely rich. There is, however, no so well-written work on the early Buddhist schools in the Buddhist literature, southern and northern, as Vasumitra's treatise. It deals first with the origin of the Buddhist schools, giving the cause and approximate dates of the schisms, and then it narrates the doctrinal propositions of the schools as held in common at the time of the divisions and also the so-called differentiated views among the later sectarians. In this respect our text may be looked upon as a unique one of its kind, though it represents the origin and the doctrines of the schools only from the standpoint of the Sarvāstivāda. As such this work was considered to be the most important of authorities by the scholars of China, Japan and also Tibet.<sup>2</sup> Wassiljew must be complimented on his sagacity in seeing the importance of this work and in translating the Tibetan version with notes into Russian.<sup>3</sup> It is to be regretted, however, that he did not make use of K'wei-chi's learned commentary and also of the super-commentaries which were prepared by several scholars in Japan and that he committed several blunders in translating the Tibetan version. Though Vasumitra's work is insignificant in its size, yet it enumerates in the shortest possible form the salient doctrines of the early schools, each of which once possessed its own vast literature. Owing to its extreme conciseness it is not always easy to grasp its meaning. Fortunately, however, Paramārtha, a learned Indian Buddhist, wrote a commentary on it. Though this commentary is now lost, yet it was utilized by K'wei-chi (d. 682 A. D.) who was an assistant of the translator Hsuan-chwang and who prepared his own commentary in order

In spite of these reasons K'wei-chi is inclined to believe that even the third verse was composed by Vasumitra himself. Cf. *Shu-chi* I; *Fa-jen* I, p. 7 b f.

<sup>1</sup> Cf. Tāranātha, p. 68.

<sup>2</sup> Cf. Tāranātha, p. 174.

<sup>3</sup> Cf. Schiefner's German translation: „Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur," p. 244—284.



to obviate the defects of Paramārtha's commentary.<sup>2</sup> It should be noted here that K'wei-chi's commentary is sometimes too succinct. Perhaps it was on this ground that the several super-commentaries were written. In translating the Hsüan-chwang version the present translator has chiefly made use of K'wei-chi's commentary and also of Kenye Oyama's super-commentary (text in Chinese) which are referred to in the present work under the abbreviated titles of the 'Shu-chi and Fa-jên respectively.<sup>3</sup>

The other Buddhist literature which has important bearing on the schisms and the doctrines of the early schools are Kathāvatthu, Dipavaṃsa, Mahāvaṃsa, Sāsanavaṃsa and Milindapañña in Pāli, and nikāya-bheda-vibhaṅga-vyākhyāna by Bhavya, samaya-bhedo 'paracana-cakre (sic) nikāya-bhedo 'padarśana-saṃgraha by Vinitadeva etc. in Tibetan.<sup>4</sup> It goes without saying that all these authorities must be scientifically investigated and compared with Vasumitra in the preparation of ideal notes on Vasumitra's treatise. It was four years ago that the present translator worked out a scheme for the comparative study of these different authorities and began the translation of the Hsüan-chwang version.<sup>5</sup> It is a painful recollection to him now that he could not carry out his scheme on account of the death of his beloved father-in-law and had to leave Calcutta, the place of his appointment, for home. Though the sincere desire of carrying out his original scheme remained ever strong, yet he could find no opportunity to do so, as he was engaged in researches in another field. It is not without a sense of regret that he now has to publish a less elaborate work than the original scheme would have called for.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Cf. 'Shu-chi I; Fa-jên I, p. 5b.

<sup>3</sup> The full titles of these works are:—

1. *I-pu'-tung-lun-lun'-shu-chi* (異部宗輪論述記) or "the notes on the I-pu'-tung-lun-lun'" (Cat. S. E. K. E. 942).

2. *I-pu'-tung-lun-lun'-shu-chi-fa-jên* (異部宗輪論述記發軔) or "the releaser of the hitched car of the I-pu'-tung-lun-lun'-shu-chi."

<sup>4</sup> Cf. Cordier III, p. 414—415.

<sup>5</sup> Cf. Journal of the department of letters of the Calcutta University, Calcutta 1920, Vol. I, p. 1—11.

<sup>6</sup> The present translator has compared Vasumitra to a certain extent with the Kathāvatthu and other authorities mentioned above. But the results of his comparison are not embodied in the present work as his researches in this respect are incomplete.

It is a matter of regret that he was obliged to curtail the long notes on the historical section of Vasumitra's treatise owing to the limited size of the present contribution.

He has been obliged to prepare this work in a limited period of time. He trusts, however, that it will be a contribution to the scientific study of Buddhism in Europe as he has compared carefully all the versions of Vasamitra's treatise in Chinese and Tibetan and embodied in the notes the results of his research in the Chinese literature, bearing on the doctrines of the early Buddhist schools.

In the preparation of the present rendering the translator has always endeavoured to ascertain what the original sanskrit form would have been. He has then made his translation directly from this imagined original. He has followed this method because the language employed in the Chinese literature on Buddhism is often not the native idiom but an artificially coined means of expression, not to be understood by the employment of ordinary Chinese scholarship. He trusts that by this means he has avoided such blunders as arise from a direct and literal rendering of the Chinese.\*

In closing this preface the present translator desires to mention his obligation to Professor M. Walleser who was kind enough to lend him the first part of his re-translation of the Tibetan version which is now in the press.

J. Masuda.

---

\* For example 正性離生 has been literally rendered by Wassiljew as „die wahre Natur (erlangen und) sich von den Wiedergeburten befreien.“ (Cf. Wassiljew, p. 271, note 2.) Such a false rendering as this arises from a failure to call to mind the sanskrit original which must have been *samyaktva-nyāma*. (Cf. p. 27, note 3.)



## SECTION I

### INTRODUCTORY VERSES<sup>1</sup>

Since the (Pari-)nirvāṇa of the Śākyan sage,<sup>2</sup>  
When a hundred years just did pass,  
Schools different there arose in views divine,<sup>3</sup>  
And did cause the (decay and) loss.

Due to the different views, one from the other<sup>4</sup>  
There did arise then<sup>5</sup> many a school.  
According to my own āgama<sup>6</sup> (pure),  
(I'll) explain their views, make (them) disliked.

Vasumitra, the great Bodhisattva, endowed  
With wisdom great, enlightenment and knowledge (pure)<sup>7</sup>  
A Bhikṣu in reality from the Śākyan race,<sup>8</sup>  
Looks back to those times and discriminates.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> In the original texts there are neither divisions nor headings. For convenience sake the translator has divided the whole text into three main sections, which are again subdivided into many parts.

<sup>2</sup> Lit. the Buddha.

<sup>3</sup> Lit. the Noble teachings (Aryāsāna) or Buddhism.

<sup>4</sup> Paramparabhedābhinivēśit?

<sup>5</sup> Lit. accordingly.

<sup>6</sup> Or "the tradition" which was handed down in the Sarvāstivāda school. Vasumitra was a staunch follower of this school.

<sup>7</sup> Lit. endowed with great wisdom (智), enlightenment (覺) and knowledge (慧). These three are those attributes which characterize a Bodhisattva. Cf. 'Shu-chi; Fa-jen I, p. 15.

<sup>8</sup> Lit. a Śākyan race (Śākyavamsa), a real Bhikṣu.—The Śākyan race, however, does not mean that Vasumitra belonged to the Śākyan race; it means a Śākyaputra.

<sup>9</sup> That is to say, he discriminates between the views of the twenty schools, looking back to those times when they arose.

The present verse is undoubtedly a later interpolation, because we cannot believe that the author styled himself a great Bodhisattva etc. Cf. p. 8, note 4.



(When) I (did) observe the worlds all around  
 Into diverse views (the peoples) drifted (I found),  
 Split up (the original) words of the Śākyan saint,<sup>1</sup>  
 (So I'll) explain their doctrines (as the people meant them).

When the teachings of Buddha closely (I) examine,  
 Fundamental are the truths āryan (I find),<sup>2</sup>  
 Like (one) who gathers gold from (heaps of) sand  
 (Out of untruths) one should pick up the truths.

---

<sup>1</sup> Lit. Muni.

<sup>2</sup> Lit. the doctrines of the (four) āryan truths (catvāry ārya-satyāni) are to be relied upon.

## SECTION II

### DIVISIONS OF EARLY BUDDHIST SCHOOLS

#### 1. THE TWO ORIGINAL DIVISIONS

Thus I have heard: a hundred and odd years<sup>1</sup> after the Parinirvāṇa of Bhagavant Buddha—(alas! that ominous time) being far from the time of the sage, (the age so dark) as if the sun had been setting for a long time—there was a king named Aśoka<sup>2</sup> at Kusumapūra<sup>3</sup> in the Magadha kingdom, who ruled over Jambudvīpa (India), as it were, under a (large) white umbrella, and his influence extended to the gods and men. It was at this time that the great Saṃgha was split up for the first time. On account of the differences (of opinion) among the four groups of people in discussing the five points (pañcavastūni), propounded by (lit. of) Mahādeva (大天), (the Buddhist Saṃgha) was divided into two schools, viz. the Mahāsaṃghika (大衆部) and the Sthaviravāda (上座部). What are the four groups? (They are):—

1. the Nāga group (龍象衆),
2. the border country (pratyaṅtika)<sup>4</sup> group (邊鄣衆),
3. the learned (Bahūśrutiya) group (多聞衆) and
4. the venerable (Sthavira) group (大德衆).

<sup>1</sup> According to the two other Chinese translations a hundred and sixteen years A. B. But the 'Shu-chi says that in the original manuscripts there is no mention of "sixteen." The reading in the Tibetan version is the same as the T'ang-lun. Cf. Wassiljew, p. 246.

<sup>2</sup> Kāśīka (?) who is said, according to the Burmese tradition, to have come to the throne 81 years after the death of the Buddha and ruled over India for twenty-eight years. K'wei-chi, the compiler of the 'Shu-chi writes that he was a grandson of Bimbisāra.

<sup>3</sup> An ancient name of Pāṭaliputra or the modern Patna. The 'Shu-chi, however, describes Pāṭaliputra as a city different from Kusumapūra, and to the west of it. Cf. the 'Shu-chi, I; Fa-jén, I, p. 22 ff.; Si-yu-ki, VIII (Beal, II p. 32 ff.).

<sup>4</sup> Wassiljew: *prācya*.



The five points (of Mahādeva) can be learned from the following verse (lit. are like his śloka-words):

(Arhants) are tempted by others and ignorance (they have),  
Doubt (they have with regard to truths divine);  
(Arhantship) thro' others' help they realize and the path  
Thro' utterance (they ascertain)—this is Buddhism true.<sup>1</sup>

## 2. THE DIVISIONS IN THE MAHĀSAMGHIKA SCHOOL

(Immediately) afterwards, during the second century (following the death of the Buddha) three schools arose out of the Mahāsamghika:

1. the Ekavyavahārika (一說部),
2. the Lokottaravāda (說出世部),
3. the Kaukkūṭika (雞胤部).

Later on, again, during the second century, one school, the Baḥśrutiya (多聞部), issued from the Mahāsamghika.

Once again, immediately afterwards, during this second century, another school, the Prajñāptivāda (說假部) issued from the Mahāsamghika.

Towards the close of the second century, there was a heretic priest (steyasamvāsika) who returned to the right (doctrine), (*i. e.*, Buddhism) discarding his heretical (views). He, too, was called Mahādeva. Becoming a monk (pravrajita) and receiving his full ordination (upasampadā) in the Mahāsamghika order, he was learned and diligent. He dwelt on the Caitya hill and discussed again in detail with the priests of his school the five points, (propounded by the first Mahādeva), whereupon, on account of dissensions, (the sangha) was split up into three schools:

1. the Caityasāila (制多山部),
2. the Aparasāila (西山住部),
3. the Uttarasāila (北山住部).

<sup>1</sup> Lit. 1. Temptation by the other, 2. ignorance, 3. doubt, 4. entrance through the other, 5. the path arises through utterance. These are called the real teachings of Buddha.

餘所誘無知 猶豫他令入  
道因聲故起 是名異佛教

Cf. de la Vallée Poussin: the "Five Points" of Mahādeva and Kathāvatthu. J. R. A. S. 1910, pp. 413—423.



Thus the Mahāsaṃghika was divided four or five times (including the first schism). To reckon the root and branch (schools) separately, it becomes in all nine schools:—

1. the Mahāsaṃghika,
2. the Ekavyavahārika,
3. the Lokottaravāda,
4. the Kaukkūṭika,
5. the Bahuśrutīya,
6. the Prajñāptivāda,
7. the Caityaśāila,
8. the Aparāśāila,
9. the Uttaraśāila.

### 3. THE DIVISIONS IN THE STHAVIRAVĀDA SCHOOL

The Sthaviravāda remained in perfect harmony for a number of years.<sup>1</sup> At the beginning of the third century (after the death of the Buddha) there was a little dissension and it was divided into two schools, (viz.):—

1. the Sarvāstivāda (說一切有部), otherwise called the Hetuvāda (說因部),
2. the original (mūla) Sthaviravāda (根本上座部), which changed its name into the Haimavata school (雪山部).

Subsequently during the third century, one school named the Vātsīputriya (犢子部) issued from the Sarvāstivāda.

Immediately afterwards, during this third century, four schools sprang from the Vātsīputriya, (viz.):—

1. the Dharmottariya (法上部),
2. the Bhadrāyāniya (賢冑部),
3. the Saṃmatiya (正量部),
4. the Channagiriika<sup>2</sup> (密林山部).

Immediately afterwards, during this third century, another school, the Mahīśāsaka (化地部), issued from the Sarvāstivāda.

Immediately afterwards, during the same century, one school named the Dharmaguptika (法藏部) issued from the Mahīśāsaka.

<sup>1</sup> Lit. for some time.

<sup>2</sup> Ch'iu-lun: paṇḍarika (六城部). The original Sanskrit in the Ch'en-lun seems to be the same as that in the T'ang-lun.

(The founder of this school) declares himself that he was the successor of Maudgalyāyana.

At the end of the third century one school, the Kāśyapiya (飲光部), otherwise called Suvarṣaka (善哉部), seceded from the Sarvāstivāda.

At the beginning of the fourth century one school, named the Sautrāntika (經量部), otherwise called the Saṃkrāntivāda (說轉部) issued again from the Sarvāstivāda. (The founder of this school) declares himself: "I take Ānanda as my preceptor."

Thus the Sthaviravāda was divided seven times or eight times (including the original schism). To reckon the root and branches separately, it becomes eleven schools altogether:—

1. the Sarvāstivāda,
2. the Haimavata,
3. the Vātsīputriya,
4. the Dharmottariya,
5. the Bhadrāyaṇīya,
6. the Saṃmatīya,
7. the Channagirika,
8. the Mahiṣāsaka,
9. the Dharmaguptika,
10. the Kāśyapiya,
11. the Sautrāntika.



## SECTION III

### DOCTRINES OF EARLY BUDDHIST SCHOOLS

Now I shall explain the original doctrines (mūla-samaya) which were held in common (at the time of schisms) and the later differentiated doctrines (antara-samaya)<sup>1</sup> of such schools (as those mentioned above).

#### I.

#### THE MAHĀSAMGHIKA, EKAVYAVAHĀRIKA, LOKOTTARAVĀDA AND KAUKKUṬIKA SCHOOLS.

##### *A. The original doctrines which were held in common.*

The original doctrines which were held in common (by the members) of the Mahāsamghika, Ekavyavahārika, Lokottaravāda and Kaukkuṭika schools were:—

The four schools unanimously maintain that:—

1. Buddhas, the World-honoured (Bhagavant) are all supermundane (lokottara).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Lit. the original and later doctrines and common and differentiated meanings.

<sup>2</sup> The following fifteen propositions are concerned with the Buddhology of the Mahāsamghikas. As the reader can see at once, the Buddha of whom the Mahāsamghikas speak is not the historical Buddha. According to them the historical Buddha is nothing but the nirmāṇa-kāya or incarnation of the sambhoga-kāya. Here we find in the Mahāsamghika-Buddhology one of the earliest germs of the later trikāya-theory, which is already fully developed in Nāgārjuna's Mahāprajñāpāramitā-śāstra and in the later Yogic literature. The Mahāsamghika-Buddhology will be clearly understood, when it is compared with that of the Sarvāstivādins and others, who recognise only the historical Buddha. Unfortunately, however, our text does not say much about the Buddhology of other schools. The following is the table of the propositions in Vasumitra's treatise which are concerned with the discussions about the Buddha and Bodhisattva:—

*a. Propositions concerned with the personality of the Buddha.*

The Mahāsamghika and their followers . . . . .	I. A.	1—15
The Sarvāstivāda . . . . .	V.	47—50



2. There are no *sāsrava* dharmas (有漏法) (or "defiled elements") in all the Tathāgatas.<sup>2</sup>

3. All the speeches of the Tathāgata are (concerned with) the preaching of the righteous law.<sup>3</sup>

4. The Buddha (can) expound all the doctrines (dharma) with a single utterance (lit. sound).<sup>4</sup>

5. There is nothing which is not in conformity with the truth (不如義 *ayathārtha*) in what has been preached by the World-honoured One.<sup>5</sup>

6. The rūpakāya of the Tathāgata is indeed limitless.<sup>6</sup>

7. The divine power (*prabhāva* or *tejas*) of the Tathāgata is also limitless.<sup>6</sup>

8. Propositions concerned with the personality of the Bodhisattva.

The Mahāsaṃghika and their followers . . . . .	I, A, 16—20
The Caicyaśāila, Aparāśāila & Uteraśāila . . . . .	IV, 1
The Sarvāstivāda . . . . .	V, 39
The Mahāvāsa . . . . .	VI, 1 & 2

<sup>2</sup> "The Vibhajyavādins and Mahāsaṃghikas hold that the physical body of the Buddha is the *anāsrava*-dharma, because in it all the passions (*kleśa*) and *vāsanā* are, without exception, eternally destroyed, and because, as is stated in the sūtras, although the Tathāgata is born in the world, abides in it and appears in it, yet he is not stained by the worldly dharmas. On these grounds they say that the body of the Buddha is the *anāsrava* body" . . . . . *Vibhāṣā*, CLXXIII. The school which takes the contrary view is the Sarvāstivāda. Cf. *Fa-jên* II, p. 12b. The Dharmaguptikas held the same view as the Mahāsaṃghikas as to the body of an Arhat. Cf. X, 5.

<sup>3</sup> Lit. all turn the wheel of law (*dharma* *cakrapravartana*).

This is a well-known phrase and is generally used of Buddha's first sermon at Benares when he imparted his essential doctrines to the five Brahmans. But the Mahāsaṃghika idealists and their followers seem to have applied this phrase not only to the first sermon and also the sermons in the whole period of Buddha's ministry, but even to ordinary speeches in the every-day life of the Buddha. The *Mahāvibhāṣā* (Chin. tr. CLXXX) has handed down to us an interesting account and disputes about this between the Mahāsaṃghikas and the Sarvāstivādins, the two contending schools.

According to the Sarvāstivādins the *dharma* *cakra* or "Wheel of Law" means the destroyer of passion. That which destroys passion is the eightfold path or the teaching in the first sermon and nothing else. But the Mahāsaṃghikas and their followers contended that the speeches of the Blessed Ones, whether doctrinal discourses or ordinary speeches, all are conducive to enlightenment on the part of the hearers. All are therefore to be looked upon as the *dharma* *cakra* or "Wheel of Law". (Cf. *Shu-chi* II; *Fa-jên* II, p. 14a, f.) As to the Sarvāstivāda view cf. V, 47.

<sup>4</sup> A view, contrary to the Sarvāstivādins, cf. V, 48.

<sup>5</sup> A view, contrary to the Sarvāstivādins, cf. V, 49.

<sup>6</sup> Evidently the "rūpakāya of Tathāgata" means here the *sambhogakāya* and not the body of the historical Buddha, which is nothing but the *nirmāṇakāya*.

<sup>6</sup> According to the *Shu-chi* this proposition means that the divine power of Buddha

8. The length of life of the Buddhas is also limitless.<sup>1</sup>
9. The Buddha is never tired of enlightening the sentient beings and awakening pure faith (śraddhā) (in them).<sup>2</sup>
10. The Buddha has neither sleep nor dream (svapna).<sup>3</sup>
11. The Tathāgata does not pause in answering a question.<sup>4</sup>
12. At no time does the Buddha preach (after the arrangement of) nouns (nāma) and so on, because he is always in samādhi, but the sentient beings rejoice, considering that the Buddha preaches (after the arrangement of) nouns and so on.<sup>5</sup>
13. (The Blessed One) understands all things (dharma) with a "moment's mind" (ekakṣanikacitta).<sup>6</sup>

pervades all the worlds in all directions in a moment, even without Buddha's exercising his mind. Against this the other schools are said to have insisted that Buddha's power pervades them only when he exercises his mind. (Cf. 'Shu-chi; Fa-jên II, p. 18a.)

<sup>1</sup> I. e., the life of sambhogakāya continues to exist so long as the sentient being continues to exist. Cf. 'Shu-chi; Fa-jên II, p. 18b.

<sup>2</sup> The compassion of the Buddha is limitless, so also his life. He is never tired of salvation. Therefore he never enters into nirvāṇa. Against this other schools, such as the Sarvāstivāda etc. maintained that the Buddha enters into eternal nirvāṇa after the accomplishment of the work of salvation. Fa-jên II, p. 19a.

<sup>3</sup> Because he is always in the state of "abstract meditation" (samādhi).

Against this the Sarvāstivādins contended that the Buddha sleeps though he does not dream. Dreams arise out of delusion and desire. Buddha has neither of these; therefore he has no dreams. But he sleeps because he has a physical body. (Cf. 'Shu-chi; Fa-jên II, p. 19b, f.)

<sup>4</sup> That is to say, answers flow of their own accord. (See the next proposition and the note on it.) The Tibetan version is somewhat different and runs as follows: „Auf Fragen geben sie singemäss Auskunft.“ Cf. *Die Sekten des alten Buddhismus* by Professor Walliser. (This work is not yet published.)

<sup>5</sup> Not only do the speeches of Buddha flow from his "golden mouth" of their own accord, but they form at once, as it were, wreaths of pearls and gems. But ignorant audiences rejoice, considering that the Buddha preaches after the artistic arrangement of words, clauses and sentences etc. and gladdens them by his eloquence.

The contrary view of other schools is that, though the Buddha needs no special effort in replies, yet he does answer or preach after arrangement of his speeches. (Cf. Fa-jên II, p. 21a.)

<sup>6</sup> The 'Shu-chi interprets the present proposition as follows:—"The Buddha trains his mind for a number of kalpas. There is none who can surpass the Buddha in understanding all things (dharma). (In the text: citta; this is evidently the mistranscription of dharma.) Therefore the "moment mind" of the Buddha can understand the differences and the substance (svabhāva) of all things and can realize (them). (According to) other schools the mind of the Buddha cannot understand all things in a moment; the evaḥiāra (the perceiving mind—so interpreted in the supercommentary), samprayukta (cittaśīla) and sahaḥi (the sense-organs?) are not to be understood (lit. are excepted) (when the mind perceives other things).—"



14. (The Blessed One) knows all things (dharma) with the wisdom befitting a "moment's mind" (ekakṣanikacittasamprayuktaprajñā).<sup>1</sup>

15. The kṣayajñāna (盡智) or "knowledge of extinction" and the anutpādayjñāna (無生智) or "knowledge of non-rebirth" are always present in Buddhas, the world-honoured, and they continue to be so till their parinirvāṇa.<sup>2</sup>

16. None of the Bodhisattvas, when they enter (their) mothers' wombs, form their own bodies by passing through (lit. receive) (the four embryonic stages), kalala, arbuda, peṣṭi and ghana (which ordinary people pass through).<sup>3</sup>

17. All the Bodhisattvas assume (lit. make) the forms of white elephants when they enter their mothers' wombs.

18. All the Bodhisattvas are born from the right side when they come out of their mothers' wombs.

19. None of the Bodhisattvas entertain thoughts of greed (kāma-saṃjñā), of anger (vyāpādasamjñā) or of harming others (vihim-sāsamjñā).

20. For the benefit of sentient beings (sattva) Bodhisattvas are born into bad states (gati) at will and can be born (lit. go) (into any of them) as they like.

21. Through the possession of the "after-knowledge" which follows the comprehension (of the truths) for one moment (ekakṣanikābhisamayāntikajñāna) one perceives, in their full significance (lit. all round) the four truths with their specific differences.<sup>4</sup>

According to the Fa-jên the Dharmaguptikas and Mahāśāstikas also shared the view of the Mahāsaṃghikas. The Mahāsaṃghikas are said to be the only people who insisted that the subjective mind could perceive its svabhāva, while others, especially the Sarvāstivādins, thought that the mind could not perceive its mind, just as a sword cannot cut itself. (Cf. V, 29 and p. 48, note 3.) This view is set forth in the Vibhāṣā IX in the following way: "Because a sword cannot cut itself and because Vasumitra says that it is not the object of thought (viśaya) (the mind) cannot know its svabhāva." In connection with this proposition we are required to take notice of the following passage in the Abhidharmakośa-śāstra, XXVI:—"At the time of meditation on all things as non-ego the perceiving mind (svabhāva) is excepted." Cf. Fa-jên II, p. 216 f.

<sup>1</sup> A similar proposition to the preceding one. The only difference is that the present proposition is held of a cittaśīla, namely prajñā or wisdom.

<sup>2</sup> Cf. V, 9 and p. 42, note 2.

<sup>3</sup> The following five propositions are exclusively concerned with Bodhisattvas. Cf. p. 18, note 2. As to the embryonic stages cf. Mah. v.

<sup>4</sup> A proposition concerned with a mode of meditation upon the four āryan truths. The four āryan truths have sixteen different aspects (十六行相 yodāśāṅkāra), namely:

22. The five consciousnesses<sup>1</sup> (pañcaviññānakāya), the eye and so forth (conduce both to) passion (sārāga) and to freedom from passion (virāga).

23. The world of form and the formless world (rūpa and arūpa-dhātu) (both) possess a complete set (lit. an aggregate) of the six consciousnesses (ṣaḍviññānakāya).<sup>2</sup>

1. duḥkha (suffering), 2. anitya (transitoriness), 3. śūnya (voidness), 4. anātmaka (non-ego), 5. samudaya (aggregation), 6. prabhava (birth), 7. hetu (cause), 8. pratyaya (condition), 9. nirodha (annihilation), 10. śānta (quietude), 11. praṇa (agreeableness), 12. nīḥ-saraga (liberation), 13. mārga (path), 14. nyāya (fitness), 15. pratijati (proceeding), 16. nairvāṇika (eternal emancipation). (Cf. *Abhidharmakośa-śāstra* chap. VI, chñ. tr. XXII; Mah. v.) According to the *Abhidharmakośa-śāstra*, an authority of the Sarvāstivāda school, these sixteen aspects are to be meditated upon one after another. The Sarvāstivāda did not think that these sixteen aspects can be meditated upon simultaneously. On the other hand, however, the Mahāsaṃghikas have insisted, as is shown in the present proposition that they can be meditated upon simultaneously when a Buddhist has acquired comprehension of truth in the darsana-mārga.

The darsana-mārga is the first path of sanctification of a Buddhist saint, the second being the bhāvanā-mārga. In this first path a Buddhist attains full comprehension of the truth by passing through its sixteen sub-stages of meditation. This full comprehension of the truth is technically called abhisamaya in Sanskrit.

Antikoññāna or "after-knowledge" in this proposition signifies the knowledge which accrues after the full comprehension of the truth. It is this "after-knowledge" which, according to the Mahāsaṃghikas, enables a Buddhist to perceive simultaneously all the different aspects mentioned above.

It is, however, interesting to observe, that the view of the Mahāsaṃghikas was contradicted by the later Mahāsaṃghikas (cf. I B, 1) but supported by the Mahāśāstikas (cf. IX A, 3). For the contrary proposition of the Sarvāstivādins in Vasumitra's treatise cf. V, 5. Those who are interested in this subject cf. further the *Abhidharmakośa-śāstra* chap. VI, chñ. tr. XXIII, where an interesting discussion on this problem is preserved.

<sup>1</sup> Lit. the body of the five consciousnesses.—No doubt the "body" here is the translation of kāya in the sense of group. In order to avoid confusion, however, I have not translated this word purposely.

The Sarvāstivādins maintained that the first fifteen (five indriyas, five viśayas and five vijñānas) of the eighteen elements (dhātu) were only sārava. Therefore they have no virāga though they have rāga. The school which has adopted the opposite attitude as to this question is the Vātsīputriya. The Mahāsaṃghikas acknowledged both rāga and virāga. (Cf. V, 26; VII, 3; IX A, 16.)

<sup>2</sup> The Sarvāstivādins maintained that the two consciousnesses, namely the nose-consciousness (ghrāṇaviññāna) and tongue-consciousness (jihvāviññāna) of the so-called six consciousnesses are wanting in the devāloka above the second dhyāna. (Cf. the table in p. 43, note 1) though their sense-organs (indriya) exist even there. But the Mahāsaṃghikas contended that the existence of sense-organs presupposes the existence of their respective consciousnesses and the existence of the consciousnesses their "objective correlatives." Thus the Mahāsaṃghikas maintained the existence of the eighteen dhātus throughout the three worlds. This view seems to contradict the general belief of the



24. The sense-organs (*rūpendriya*) of five kinds are nothing but lumps of flesh (lit. have lumps of flesh as their bodies).

The eyes do not see colours; the ears do not hear sounds; the nose does not smell odours; the tongue does not taste flavour; the body does not feel touch.<sup>1</sup>

25. (Even) in the state of the *samāhita* (等引) one can utter words (lit. there is an utterance of speech): there is also a subdued mind (調伏心) and also a quarrelsome mind (諍作意).<sup>2</sup>

26. One who has accomplished what ought to be done (所作已辦 *kṛtakṛtyah*) does not take (*ādā*) anything (*dharma*) (to himself).<sup>3</sup>

non-existence of *rūpa* in the *arūpa-dhātu*. The *Mahāsanghikas* tried to solve this question by a postulation of the existence of subtle *rūpas*. The *rūpas* in the *arūpa-dhātu* are extremely subtle when compared with those in the other two worlds. Therefore there is no absurdity in calling the highest group of *brahma-lokas* *arūpa-dhātu*. (Cf. *Fa-jen* II, p. 30 b f.)

<sup>1</sup> The question—"Is sense-cognition due to the sense-organs (*indriya*) or to sense-consciousness (*vijñāna*)?"—was a problem amongst the early Buddhist scholastics. The *Mahāsanghikas* were inclined to think that sense-cognition is due to sense-consciousnesses. The sense-organs which are, according to them, mere lumps of flesh, are like windows through which the sense-consciousnesses can acquire their sense-cognition. The *Sarvāstivādins* postulated, however, the existence of subtle sense-organs besides the ordinary sense-organs, through which man can derive sense-cognition. (Cf. *Shu-chi*; *Fa-jen* II, p. 31 f.)

<sup>2</sup> That is to say, one can utter words even when in the *samāhita* or *dhyaṇa* because the mind in the state of *dhyaṇa* is not altogether unconscious of the external world. The stimuli which come from the external world are still perceptible even in the state of *dhyaṇa* and afford opportunity to the mind to ponder over them.

The state of the *samāhita* is commonly believed by the adherents of the *Sarvāstivāda* and other schools to be total unconsciousness of the external world, the senses being withdrawn altogether from the external world. (Cf. V, 46). But the *Mahāsanghikas* deviated from this general belief.

We have an account of an interesting controversy with reference to this proposition. Once upon a time *Maudgalyāyana* is said to have sat in the *Ākāśaśūnyatā-samādhi* or "the meditation of the realm of nothingness." As he so sat he heard the bellow of an elephant and, on account of this, he emerged from the abstract meditation (the *Mahāvibhūti*, Chin. tr. LXXXV). The *Mahāsanghikas* took this to mean that *Maudgalyāyana* heard the bellow in the state of *samādhi*. But the *Sarvāstivādins* contended that he heard the noise when he came out from the *samādhi*, because there is no ear-consciousness in that state. The Hindu conception of the state of *Yoga* is that of total unconsciousness of the external world; what exists there is only the consciousness of the spiritual world. On this point the Hindu view is akin to that of the *Sarvāstivādins*.

1 *Kṛtakṛtya* is a frequent epithet of *Aśāṅka* signifying the person who has reached the goal of perfection by going through the stages of progressive sanctification. The phrase "does not accept things" is interpreted in the *Shu-chi* to mean "not to have any attachment to things." Therefore this proposition seems to mean that those who

27. The citta and caitasika dharmas of Srotaāpannas are capable of knowing (their) nature (svabhāva).<sup>2</sup>
28. a) Arhants (also) can be tempted by others,  
       b) (They) have still ignorance,  
       c) (They) have still doubt,  
       d) (They) gain spiritual perception by the help of others,  
       (lit. enlightenment through the other),  
       e) The path is realized by utterances.\*
29. Suffering leads a man to the path.<sup>3</sup>
30. The words of suffering can help (the process of realization of the path).<sup>4</sup>
31. Through the instrumentality (prayoga) of wisdom (prajñā) one annihilates suffering and is also capable of obtaining the final beatitude (sukha).<sup>5</sup>

have reached the goal of perfection in Buddhism are free from attachment to any thing. This idea of non-attachment of an Arhat is generally taken to be a universal belief of all Buddhists. But the 'Shu-chi describes the Sarvāstivādins and others to have maintained that even Arhats have attachment. Unfortunately, however, the 'Shu-chi does not give any references to the authority on which this assertion is based.

The reading of this proposition in the Ch'in-lun and also in the Ch'en-lun is somewhat different. The last phrase in these versions is: "There is no place." Does the word "place" signify the place of attachment or place of retribution?

<sup>2</sup> This is one of the most ambiguous propositions. The 'Shu-chi gives two interpretations. According to the first of these this proposition means: A Srotaāpanna or "a Buddhist sage who has just entered upon the stream of the āryan path" is capable of knowing by himself that he has entered upon it; to realize this he does not require anyone to inform him of the fact. If this first interpretation can be accepted, we must translate this proposition as follows: "The Srotaāpannas are capable of knowing their own nature (svabhāva) through their citta and caitasika dharmas," as Wassiljew has translated it. Cf. Wassiljew, p. 262.

The second interpretation is that a Srotaāpanna is capable of knowing by himself the nature of his citta and caitasika in a moment. Then it may be asked: Are average-men (pṛthagjana) and the sages other than the Srotaāpannas unable to know the nature of their minds? According to the 'Sku-chi and Fa-jên they cannot know the nature of their minds as clearly as the Srotaāpannas do.

<sup>3</sup> The five points of Mahādeva. (CL p. 15, note 1; II, 2; IV, 3; VI, 5.)

<sup>4</sup> The experiencing of suffering (duḥkha-vedanā) in this world is bound to give a man a feeling of aversion to it. And this feeling, in its turn, leads him to renunciation and eventually to the āryan path.

<sup>5</sup> A similar proposition to 1 A, 25, c. The frequent utterance of the word "suffering" arouses one's dislike for this world and thus helps the process of realization of the path.

<sup>6</sup> The present proposition signifies that the observances of śīla and dhyāna do not contribute to the annihilation of suffering and the attainment of the eternal beatitude of



32. Suffering also is (a kind of) food (āhāra).<sup>2</sup>

33. In the eighth stage (aṣṭamakabhūmi) one can also remain for a long time.<sup>3</sup>

34. From (conversion) onwards to (yāvat) (the stage of) the gotrabhūmidharma (性地法) or "the stage of transformation of personality" there is in all (stages) (the possibility of) retrogression (for those who are on the path of progressive sanctification).<sup>3</sup>

nirvāṇa: knowledge is the only means through which man can obtain freedom from suffering and can enter into nirvāṇa. *Fa-jên II*, 36a.

<sup>2</sup> Deest in the Tibetan version and in the *Ch'ien-lun*.

<sup>3</sup> "Because the beings in the infernal regions (are said to) subsist on lumps of heated iron, (but) still retain their lives." Cf. *'Shu-chi II*.

The āhāra or "food" is generally described in the Buddhist literature to be of four kinds (catvāra āhārāḥ), viz.: kavaḍḍimkāṇḍhāra, sparśāhāra, manasaḥsmocanāhāra and vijñānāhāra, or "food made into balls (material food), food of touch, food of thought, food of consciousness." The present proposition describes suffering also as a food. Is this suffering a food other than the food of the four kinds? Or does it fall under one of the four heads? If so, under which? The *'Shu-chi* is altogether silent as to these questions. Perhaps "food of suffering" may fall under the category of food of touch. Cf. *Fa-jên II*, p. 36a f.

<sup>3</sup> Here "the eighth stage" means the first path of sanctification of Āryapudgala or "holy personages." It corresponds to the darsana-mārga or "the path where a buddhist saint sees the truth which he has not yet seen." (As to the two paths of Āryapudgala, i. e., bhāvanā-mārga and darsana-mārga see p. 21, note 4.) Then, why is the first path of sanctification of Āryapudgala called the eighth stage? According to Buddhism the holy persons are eight in number and have the following names: Srotaṅgapatipratipannaka, Srotāpanna, Sakṛdāgāminipratipannaka, Sakṛdāgāmin, Anāgāminipratipannaka, Anāgāmin, Arhatipratipannaka and Arhat. When we count the above eight persons in reversed order the Srotaṅgapatipratipannaka becomes the eighth. The darsana-mārga corresponds to the stage where this eighth saint stays. Hence the darsana-mārga is called here the eighth stage. Cf. *'Shu-chi*; *Fa-jên II*, p. 36b.

The problem in this proposition is the question of the sojourn of an Āryan pudgala in the eighth stage or darsana-mārga. According to the Sarvāstivādins the comprehension of the truths in this stage does not require more than fifteen moments (kṣaṇa), whereas the Mahāsaṃghikas and others maintained that it might be extended over a much longer time. To explain this view the *'Shu-chi* makes a reference to an incident, which is said to have taken place when Sudatta was distributing food among priests. It is said that, on this occasion, there was a heavenly voice in the sky which announced that so and so are in the Srotaṅgattimārga etc. (Cf. the *Madhyamāgama*, IX; *Ekottarīgama*, IV; *Mahāvibhāṣā* CXXXI.) If a person in this stage is allowed to emerge from the abstract meditation and partake of food, then the sojourn in that stage must be much longer than the Sarvāstivādins maintained. (Cf. *'Shu-chi II*; *Fa-jên II*, p. 36 f.)

<sup>3</sup> As we have already seen elsewhere (p. 21, note 4) the paths of progressive sanctification of a Buddhist saint are two in number. Are there any regular paths, so to speak, along which a convert has to walk till he becomes a saint (āryapudgala)? The Abhidharma-

35. A Srotaāpanna has a chance (lit. meaning) of retrogression (vinivartana) (while) an Arhant has not.<sup>1</sup>

kośa-śāstra (ch. VI, chin. tr. XXII, XXIII) describes a path of preliminary sanctification in seven stages for such a person.

Those who are desirous of realizing the āryan paths are required first to keep their body and mind pure, by retiring to a quiet place and eschewing greediness. This is the first stage of primary sanctification. Then they are required to perform the exercise of meditation 'upon impurity' (不淨觀 asaddhabhāvanā), the fixation of the mind upon respiration (持息觀 or 阿那波那念 ānāpānāsamṛti), and so on. By these exercises they are able to acquire samatha or tranquillity. When they have acquired samatha in the second stage, they have to observe the fourfold emptyyupādhāna (cf. p. 44, note 2) in the third stage. By virtue of these observations they acquire insight (vipaśyana) into the real nature of kāya, vedanā, citta and dharma, or "body, sensation, thought and things." The above are the three elementary stages of the primary sanctification, through which the spiritual fire which destroys the human passion, so to speak, is gradually kindled and then the fourth stage receives the name of samāgata (接) or "heat" (which serves to destroy passion). The fifth stage is called mūḍhāna (頂) or "head". In this stage the virtue (kuśalamāla) which was cultivated in the preceding stage attains its consummation. The next stage is kṣānti (忍) or "forbearance". In this stage the Buddhist gets the full comprehension (kaṃmaja) of the four āryan truths, the different aspects of which he has meditated upon in this and in the preceding stages (cf. p. 21, note 4). The last stage is called laukikāgradharma (世第一法) or "the highest worldly dharma." It is so called because it is the highest stage in the primary sanctification. It is a "moment state" from which a Buddhist proceeds at once to the first stage of the secondary sanctification, namely that of the āryapudgala (cf. p. 25, note 2).

The stage which is called the gotrabhūmidharma in the present proposition is understood to be the same as the laukikāgradharma, the last stage of the primary sanctification. Then, why is the laukikāgradharma called the stage of gotrabhūmidharma or "the stage of transformation of personality"? The Mahāvibhāṣā (chin. tr. III) gives three reasons. The first two of them are that (1) at the stage of laukikāgradharma one relinquishes the nature (gotra) of an average man (prthagjana) and (2) acquires the nature of a saint (āryapudgala). In short this is the stage where the transformation of the personality of a man takes place. Hence this name.

As to the question of the retrogression of a prthagjana the Sarvāstivādins propounded a theory that for a man above the kṣānti there is no retrogression, i. e., his attainment of sainthood is secure. But the Mahāsaṃghikas contended that there is every possibility of falling away for a man in every stage of sanctification from conversion to the laukikāgradharma. For the view of the Sarvāstivādins cf. proposition V, 7.

<sup>1</sup> We have seen in the preceding proposition the view of the Mahāsaṃghikas concerning the question of retrogression of a prthagjana who is on the path (mārga) leading to sainthood. Now the present proposition is concerned with a person who has entered upon the path of sainthood but is still travelling towards the goal of perfection.

As I have stated elsewhere (cf. p. 25, note 2) the Buddhist saints are divided into eight classes. But they are often put broadly into four: viz. Srotaāpanna, Sakṛdāgāmin, Anāgāmin and Arhant. The Srotaāpanna and Arhant which are mentioned in this proposition are the two of these four classes of saints.

According to the Mahāsaṃghikas a Srotaāpanna is subject to retrogression because he has still passions to destroy and virtues to cultivate. But for an Arhant the case



36. There is neither worldly "right-view" (*laukikasamyagdr̥ṣṭi*) nor worldly power of faith (*laukikaśraddhendriya*).<sup>2</sup>

37. There is nothing which is indeterminate (無記法 *avyākṛtadharma*).<sup>3</sup>

38. When one enters into the *śamyaktva-nyāma* (正性離生) one may be said to destroy all the *samyojanas* (結) or "bonds".<sup>4</sup>

is quite different. He can never fall away because he has no passions to annihilate and nothing to learn. He has reached the goal of perfection.

In the text there is no reference to the *Sakṛdāgāmin* and *Anāgāmin*. But the commentary 'Shu-chi takes them to have the same chance of retrogression as a *Srotāṣpanna*.

The question of retrogression of a saint when he is on his way towards the goal of perfection seems to have been one of the most widely discussed theological problems. The following is a table of the views of various schools:—

The class of saints Schools	Srotāṣpanna	Sakṛdāgāmin	Anāgāmin	Arhant
Sarvāstivāda	No retrogression	Subject to retrogression	Subject to retrogression	Subject to retrogression
Mahāsāṃghika & Mahīśāsaka	Subject to retrogression	Subject to retrogression	Subject to retrogression	No retrogression
Saṅghabhīka	No retrogression	Subject to retrogression	Subject to retrogression	No retrogression

Cf. V, 8; VIII, p. 55, note 2; IX A, 17. Pa-jên II, p. 38 f.

<sup>2</sup> The term "worldly" (*laukika*) is employed here in the sense of *śāstra*. This proposition seems to signify that there is neither *śāstra* "right-view" nor *śāstra* "right faith". Cf. V, 30; IX A, 13.

<sup>3</sup> The Sarvāstivādins said that there were three natures of things, namely good, bad and indeterminate, while the Mahāsāṃghikas denied the existence of indeterminate things. According to them the nature of things must be either good or bad. (Cf. V, 31.)

<sup>4</sup> The proper Sanskrit form of *nyāma* seems to be *niyāma* or *niyāma* which means restraint, limitation etc. But in the Buddhist Sanskrit *nyāma* and *niyāma* are often distinguished from one another (cf. Mah. v.). In the T'ang-lun and Ch'in-lun *nyāma* is translated as "apart from rawness". Evidently the translators understood the etymology of this word as *nis+āma*. But both *samyaktva-nyāma* (正性離生) and *samyaktva-nyāma* (正性決定) are used in the *Abhidharmakośa-śāstra* (chap. VI, Chin. tr. XXIII) in the same sense. Both of them refer to the first stage of the *darśana-mārga*. *Samyaktva* is interpreted in the aforementioned authority to mean "nirvāṇa or āryan path" and rawness (*āma*) "the passion or that *indriya* which did not ripe. The āryan path can transcend this rawness, therefore the use of the word *nyāma*. And also (the āryan path) is bound to lead to nirvāṇa and determine the aspects of the truths. Therefore all the āryan truths receive the name of the *niyāma* or determination." Cf. Wogihara: *Asaṅga's Bodhisattvabhūmi*, p. 30 ff.

The *samyojanas* are a group of human passions which bind a man to common existence. It is a frequent epithet of *kleśa* which is, however, wider in its denotation.

39. The Srotāpannas (are liable to) commit all (sorts of) sins (pāpa) except (those five capital offences which incur punishment) immediately (pañcānantaryāṇi).<sup>1</sup>

40. The sūtras (or "discourses") preached by the Buddha are all perfect in themselves (了義 nīrtha).<sup>2</sup>

41. The asaṃskṛtadharmaś (無爲法)<sup>3</sup> are of nine kinds, viz.:

The classification of the saṃyojanas differs according to the school. The Sarvāstivādins divided them into nine classes and maintained that three of these, namely sakkāya-dagga, vicikicchā and ālavrataparimāsa or "the heresy of individuality, doubt and affliction of rites" are put away by a Srotāpanna in the first path of sanctification. But the Mahāsaṃghikas maintained that a Srotāpanna destroys all the saṃyojanas. Hence this proposition.

\* Here "all the sinful actions" is interpreted in the 'Shu-chi to mean the ten sinful actions. The so-called ten sinful actions are: 1. prāṇātipātā, 2. adattadhāna, 3. kāma-mithyācāra, 4. mṛṣāvāda, 5. pārṇya, 6. paśūnya, 7. sambhinnaśrālāpa, 8. abhidhyāya, 9. vyāpāda and 10. mithyādrśi, or "killing, stealing, impurity, lying, slander, harsh language, frivolous talk, covetousness, malice and false doctrine." Cf. Mah. v. daśanecariyam.

According to the Sarvāstivādins the Srotāpannas are free from these sins. But the Mahāsaṃghikas maintained that even the Srotāpannas are liable to commit most of them, because these actions are often committed without reflection. As we have seen in the preceding proposition the Mahāsaṃghikas insisted that the Srotāpannas destroy all the saṃyojanas. But they are said to have still many passions which are to be removed in the higher stages in the bhāvanā-mārga. Therefore they still commit the ten sinful actions, but they do not commit the following five capital offences (pañcānantaryāṇi)—māṅghāta, āhadvāda, pitṛghāta, saṃghabhedā, tathāgataśāntike dāṣṭacittanilīrotpādana, or matricide, murdering an Arhant, patricide, causing division in the Saṃgha, and causing blood to flow from (lit. in the vicinity of) a Tathāgata with evil intention. Cf. Mah. v.; Pi-jā II, p. 412 ff.)

\* The original of the Chinese which I have rendered here as "perfect in themselves" is undoubtedly nīrtha (p. nīrtha). The Sanskrit nīrtha signifies in its literal or ordinary sense a settled meaning, a clear meaning, intelligibility etc. But here it refers to sūtras which are considered to be free from anīrtha or unintelligibility or ambiguity. After much consideration, therefore, I found it convenient to translate this as "perfect in themselves." Prof. Waller has translated this word as "genauer Sinn."

Evidently this proposition is aimed at the Sarvāstivādins who maintained the existence of a class of imperfect sūtras on the ground that Buddha himself admitted them by saying: Don't depend upon imperfect sūtras, but on perfect ones. (Cf. the Nirvāṇasūtra, chin. tr. VI; Yogācāryabhūmi-sūtra, chin. tr. XLV, etc.) But the Mahāsaṃghikas interpreted this that herein anīrtha sūtra means the teachings of heretics whereas nīrtha sūtra Buddha's discourses. Cf. the 'Shu-chi II. (It is not without interest to note that a Chinese numerical dictionary of Buddhism interpreted nīrtha-sūtras as Mahāyāna sūtras and anīrtha-sūtras as Hinayāna sūtras. Cf. the Ta-ming-su-tang-fa-sha, Art. "Four dependencies".) As to the Sarvāstivāda view cf. V, 50.

\* The term asaṃskṛta-dharmaś means, in its ordinary sense, unmade, unaggregated things. It is an antonym of saṃskṛta-dharmaś, but as technical term it seems to signify the eternal truth or the absolute. All the saṃskṛta-dharmaś are governed by the natural law of birth, stay, decay and destruction, but none of the asaṃskṛta-dharmaś are subject to this law.



- a) *Pratisaṃkhyā-nirodha* or "extinction (which is realized) by the discriminating (lit. enumerating) (power of wisdom)."
- b) *Apratisaṃkhyā-nirodha*, or "extinction (which is) not (realized) by the discriminating (power of wisdom)."
- c) *Ākāśa*, or "space".
- d) *Ākāśānantyaayatana*, or "realm of infinity of space."
- e) *Vijñānānantyaayatana*, or "realm of infinity of intelligence."
- f) *Ākiñcanyāyatana*, or "realm of nothingness."
- g) *Naivasamjñā-nāsamjñāyatana*, or "realm where there is neither consciousness nor unconsciousness."
- h) *Pratitya-samutpādāṅgikatva*, or "law of causation."
- i) *Ārya-mārgāṅgikatva*, or "law of the āryan paths."

The first three *asaṃskṛta-dharmas* of the *Mahāsaṃghikas* have the same names as those of the *Sarvāstivādin* and *Mahāśākas*. According to the *Abhidharmakośa-śāstra* the first of the three, namely *pratisaṃkhyā-nirodha*, signifies "the emancipation which is realized by putting away the bonds (*i. e.*, passions) of the *āśrava-dharma*." (*Abhidharmakośa-śāstra* chap. I.) The emancipation in Buddhism means the realization of *nirvāṇa*. Therefore *pratisaṃkhyā-nirodha* signifies the *nirvāṇa* which is realized as the result of the destruction of the passions. (The Sanskrit *pratisaṃkhyā* implies enumeration, being derived from *khyā* with *prati + sam*. But this term is translated into Chinese by the character 擇, which signifies "selection". Herein selection means the discriminative power (擇力) of the transcendental knowledge, by means of which a man will be able to realize *nirvāṇa*.) The second, *apratisaṃkhyā-nirodha*, means that which is "not (realized) by the discriminative power (of knowledge). (It is the absolute which may be manifested when) the causes are eternally robbed of their force (lit. destroyed) (Fa-jên II, p. 43a). The third, *ākāśa*, implies in its ordinary sense, sky, ether etc., but here it seems to mean absolute space.

The next four *asaṃskṛta-dharmas*, namely *ākāśānantyaayatana*, *vijñānānantyaayatana*, *ākiñcanyāyatana* and *naivasamjñā-nāsamjñāyatana* are interpreted in the *Shu-chi* to be "the places on which the four *arūpas* depend." The four *arūpas* mentioned here are the four realms in the *arūpa-dhātu* or "formless world." (Cf. table in p. 43, note 1.) Does this signify that these four *asaṃskṛta-dharmas* are the ontological substances out of which the four realms in the *arūpadhātu* take their being? The *Shu-chi* seems to give an affirmative answer to this question. It says that "when a man attains one of these *asaṃskṛta-dharmas* (lit. gets this extinction) he is born into one of the four realms (lit. there) depending upon the attained *asaṃskṛta-dharma* (lit. it)." If this interpretation can be accepted we are justified in conjecturing that the *Mahāsaṃghikas* have entertained the dynamic idea of the absolute.

The last two *asaṃskṛta-dharmas* are the laws of causation and emancipation. The *Sarvāstivādin* regarded the law of causation to be of the nature of *saṃskṛta* (cf. V, 22), but the *Mahāsaṃghikas* considered it to be permanent truth and placed it under the category of *asaṃskṛta-dharmas*.

In the Tibetan version the ninth *asaṃskṛta-dharma* is described to be „das durch zufällig aufsteigende (Agantuka) Trübungen (apakleśa) (verdunkelte) Denken (citta), seinem Wesen nach (prakṛtyā) (aber) heil." (Translation by Walleser. Wassiljew's translation

42. The nature of mind is pure in its origin; it becomes impure when it is stained by passions (upakleśa 隨煩惱), the "adventitious dusts" (客塵 āgantuka-rajas?)<sup>1</sup>

43. The anuśayas (隨眠) (or "dormant passions") are neither citta nor caitasika-dharmas; and again they never become the object of thought (anālambana).<sup>2</sup>

44. The anuśaya (or "dormant passion") is different from the paryavasthāna (纏) (or "pervading passion") and the paryavasthāna is different from the anuśaya. It must be said that the anuśaya does not combine with (samprayuj) the citta, whereas the paryavasthāna does.<sup>3</sup>

also is almost the same as this. Cf. p. 265.) But this is evidently an error on the part of the Tibetan translator. The citta or "mind", which is counted as an asaṃskṛta-dharma in the Tibetan version, is believed by most of the early Abhidharmikas to be that which perishes in a moment (Cf. p. 54, note 2). As such it can never be reckoned as an asaṃskṛta-dharma. The Chinese has a proposition about the nature of citta immediately after the description of the nine asaṃskṛta-dharmas. When we take this fact into consideration, we cannot help conjecturing that the Tibetan translator has lost sight of the ninth asaṃskṛta-dharma in the original Sanskrit text and translated erroneously the next proposition as the ninth.

For the views of other schools about the asaṃskṛta-dharma cf. V, 4, 22; IX A, 19 and the notes on them.

<sup>1</sup> This is one of the most interesting propositions from a historical point of view. The essential doctrines which are set forth in Aśvaghoṣa's "Awakening of Faith" (tr. by Suzuki, Chicago 1900) are nothing but the full exposition of the thoughts which developed from the ideas set forth in this proposition.

<sup>2</sup> The Mahāsaṃghikas called the bīja of passions, i. e., the passions which remain under the threshold of our consciousness "anuśayas" and their manifestation "paryavasthānas." (Cf. Fa-jên II, p. 45.) On this point their views are different from the Sarvāstivādins, according to whom the term anuśaya is an epithet of kleśa or the passions both below and above the threshold of consciousness.

The following is the translation of the interpretation in the 'Shu-chi:—"The anuśayas are (the bīja of) rāga and the other (passions). There are ten kinds of anuśayas; (they exist even) in the state of absence of mind and even at the time when one has good (thoughts) etc. The prthagjanas or "ordinary men" are so called because they have always the anuśayas in them (lit. in the body). If (the anuśayas) were caitasikas (or manifested passions, ordinary men) would be saints in the state of absence of mind etc., because there could be no passions (kleśa) (in that state). (But in reality they are not saints.) The anuśayas are neither citta nor caitasika; therefore they are not to be perceived. If they could be perceived they would have to be caitasikas."

As to the Sarvāstivāda and Mahāśāka views on this problem cf. V, 20; IX A, 3.

<sup>3</sup> As I said in the preceding note the anuśaya is, according to the Mahāsaṃghikas, the dormant passion below the threshold of our consciousness, while the paryavasthāna its manifestation above the threshold. On this point the nature of the two differs. Being a mental phenomenon (caitasika) the paryavasthāna can be perceived by our own mind



45. Phenomena exist neither in the past (*atita*) nor in the future (*anāgata*) (lit. the past and future are not the real substances).<sup>1</sup>

46. None of the *dharmāyatanas* (法處) can be known or understood; they can be attained (通達 *gatiṅgata*) (only by those Āryan *pudgalas* above the *darśana-mārga*).<sup>2</sup>

47. There is no intermediate state of existence (中有 *anta-rābhava*).<sup>3</sup>

or to speak technically, it can combine with the *citta* (*citta-samprayukta*). But the *anūśaya* does not combine with the *citta* (*cittaviasamprayukta*).

The *Mahāsāṅghikas* held the same opinion as the *Mahāsaṃghikas* on this subject, the *Sarvāstivādins* a contrary view (cf. V, 21; IX A, 4.)

<sup>1</sup> As we shall see later on the *Sarvāstivādins* insisted on the existence of the substances of things in the past, the present and the future. But the *Mahāsaṃghikas* maintained that substances do not exist in the past and future; they only exist in the present. Phenomena come into existence in accordance with the law of causation and are subject to the law of momentary change. In the past both the "substances and the functions" of things have been already destroyed and in the future they are not yet brought into being. Phenomena exist therefore only in the present. This is the well-known non-existence-theory as to the past and future of the *Mahāsaṃghikas*. This view was supported by the earlier *Mahāsāṅghikas* (cf. IX A, 1), but was contradicted by the *Sarvāstivādins* and the later *Mahāsāṅghikas* (cf. V, 1; IX B, 1).

<sup>2</sup> The *dharmāyatanas* are the "external correlative" of the internal mind. In other words they are the objects with which the mind occupies itself. As such this word is often rendered as ideas or thoughts. But here it conveys a specific meaning. Failing to discover a proper English equivalent I found it convenient to leave this word untranslated.

According to the 'Shu-chi the *dharmāyatanas* here mean 1. *aśmāskṛtadharma* (cf. p. 28, note 3), 2. *caitasikadharma* or "mental states" and 3. *ajāṅkīrūpa* (無表色) or "incomprehensible or invisible matters." These *dharmāyatanas* were held by the *Mahāsaṃghikas* to be too lofty or subtle to be understood through the aid of worldly knowledge or to be grasped in defiled and unconcentrated consciousness. They are only to be penetrated or comprehended by those saints who have gained one of the six kinds of knowledge (*ṣaḍabhijñāna*) or those who have comprehended the Āryan truths. For instance, the mental states (*caitasika*) of others can be known only by the saint who has acquired the power (*śiddhi*) of knowing the mind of others (*paracittajñāna*). And the eternal laws (*aśmāskṛtadharma*) and incomprehensible or invisible matters (*ajāṅkīrūpa*) are only perceived by the saints who have comprehended the Āryan truths. (Cf. V, 2; IX B, 3). *Pz-jên II*, p. 45b.

The last phrase of this proposition in the Chinese is wanting in the Tibetan version. Cf. *Wassiljew*, p. 266.

<sup>3</sup> The early Buddhists postulated the existence of three worlds—*kāmadhātu*, *rūpadhātu* and *arūpadhātu*, or "the world of desire, of form and of absence of form." And they believed that individuals transmigrate from one of these to the other in accordance with the *karma*. A question arose in connection with the space between the two worlds. They questioned: will there be any intermediate state of existence (*antarābhava*) between death (*maranābhava* 死有) in one world and the next birth (*upapatti* *ābhava* 生有) in another?

48. The Srotaāpannas can also attain the dhyāna.<sup>3</sup>

Such are the original doctrines held in common (among the members of the four schools).<sup>4</sup>

### B. The later differentiated doctrines.

The later differentiated doctrines of the four schools are:—<sup>5</sup>

1. There exist as many different modes of comprehension (abhiśamaya) as there exist the different aspects (ākāra) (lit. the differences of aspects of the āryan truths (āryasatyāni)).<sup>6</sup>

2. There are certain things (少法 kecīd dharmāḥ?) which are caused (lit. made) by (the agency of) self (svayaṅkṛta): there are certain things which are caused (by the agency of) others (paraṅkṛta): there are certain things which are caused by both (ubhaya-

生有) in another world? The Sarvāstivādins and later Mahāśāṅkhas believed in its existence (cf. V, 25; IX B, 2) whereas the Mahāsaṅghikas and earlier Mahāśāṅkhas (IX A, 8) did not. The view of Mahāyānists is indefinite. According to them men of supreme virtue or great sinfulness receive no intermediate state; but others do. Cf. Fa-jên II, p. 47b.

There is no corresponding proposition in the Ch'in-lun.

<sup>3</sup> A proposition opposed to the teaching of the Sarvāstivādins. A Srotaāpanna, according to them, cannot attain the dhyāna because he is not free from desire (aśrīṅga). But the Mahāsaṅghikas thought otherwise. A Srotaāpanna puts away all the saṃyojanas in the first āryan path (vide I A, 38). Therefore he is free from desire and can attain the dhyāna. Cf. 'Shu-chi II; Fa-jên II, p. 48a.

<sup>4</sup> One thing which arrests our attention on going through Vāsantra's work about the Mahāsaṅghika doctrines is that the Mahāsaṅghika doctrines as set forth by him contain several germs from which the later Mahāyāna doctrines may be derived. As I have observed already in p. 18, note 2 the Mahāyāna trikāya theory seems to have its origin in the sambhogakāya theory of the Mahāsaṅghikas, while the proposition No. 42 led to the development of the theory of causation of the universe by the absolute. The saṃskṛta-dharma of the Sarvāstivādins has a static nature, that of the Mahāsaṅghikas a dynamic. (Cf. p. 28, note 3.) On this point the Mahāsaṅghikas must be considered as the precursors of the later Mahāyāna-thinkers.

<sup>5</sup> The following propositions, nine in all, seem to be those which came into existence many years after the establishment of the four schools, namely Mahāsaṅghika, Ekavyāvahārika, Lokottaravāda and Kāśkakuṣika. Did these later differentiated opinions arise only among the Mahāsaṅghikas? We find the following reading in the Ch'en-lun "The views of the Mahāsaṅghikas differed from those of the other three schools." The reading in the Tibetan version is almost the same as that in the Ch'en-lun on this point.

如如聖諦諸相差別 如是如有別現觀

(Yathā yathāryasatyāyānāvīcāḥ tathā tathābhiśamaya-viśeṣāḥ?)

This is a contradictory proposition to I A, 21 and means that the four āryan truths are to be meditated upon one after another, because each of them has a different aspect. Cf. p. 21, note 4.



krta): there are certain things which are produced by (the conjunction of) several causes (pratitya-samutpanna).<sup>1</sup>

3. At one and the same time two minds (citta) can arise side by side.<sup>2</sup>

4. Both the path (mārga) and passions (kleśa) can exist (lit. are present) side by side.<sup>3</sup>

5. The karmas and vipākas (異熟) exist simultaneously.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> There are considerable differences among the three Chinese translations. The reading in the Ch'en-lun is as follows:—“(certain) sufferings are caused (lit. made) by self, (certain) sufferings are produced by others; (certain) sufferings are caused by both; (certain) sufferings are produced by (several) causes; (certain) sufferings are not produced by (several) causes.” The reading in the Ch'iu-lun:—“Some are caused by self; some are caused by others; some are produced by (several) causes.”

Commentators who were evidently unable to grasp the meaning of the present proposition made several far-fetched interpretations. But they do not seem to merit our consideration. It seems to me this proposition refers to suffering as is suggested in the Ch'en-lun.

<sup>2</sup> An interesting proposition from the psychological point of view. The early Buddhists divided the consciousness (vijñāna) into six, the first five of which are the five senses, while the last is the mind. The “two minds” referred to in this proposition seem to mean any two of the six consciousnesses. Therefore the two may be two sense perceptions or they may be our conceptual mind and a sense perception. The Vibhāṣā, X, says:—“The Mahāsaṃghikas maintained that two minds arise simultaneously in an individual (pudgala).” And again it (CXI) says:—“The two minds can arise simultaneously, because seeing, hearing and the other (mental performances) can take place simultaneously.” Fa-jen III, p. 12.

The T'ang-lun limits the number of “minds” to two, but there is no limitation in the Ch'en-lun which reads as follows: “Many minds can harmonize (saṃghāta) at one and the same time.”

<sup>3</sup> This is interpreted in the commentaries to mean that even when the Āryan path is realized, passions, dormant by nature (anuśaya) can exist together with the path. It must be remembered here that the Mahāsaṃghikas divided the passions into two, i. e., latent and active. The former have been called the anuśaya and the latter the paryavasthāna (vide I A, 44, p. 30, note 3). The passions which are referred to in this proposition are the former or the anuśayas.

An Arhant is supposed to be free from every sort of passions. Therefore this proposition must refer to a Buddhist saint in an early stage where he is capable of controlling the passions, but not able to annihilate the internal inclinations (anuśaya).

<sup>4</sup> Here the word “karmas” signifies undoubtedly the potent legacies or bijas, to employ the technical term of the Vijñānavādiṇa, of those “actions” good and bad, which originate in the three agencies, body, mouth and mind and not the actions themselves as this term is commonly understood. These potent traces or legacies of action are bound to bring their results (vipāka). The existence of sentient beings (and even the whole universe according to the later Vijñānavādiṇa) owes its origin to these potent legacies of the past actions.

6. The seed develops into the sprout (*aṅkura*).<sup>1</sup>

7. The material constituents of the sense-organs are subject to change (lit. the great seeds of the rūpendriyas have the meaning of change); the *citta* and *caitasika-dharmas* are not subject to change (lit. have no meaning of change).<sup>2</sup>

8. The mind permeates the (whole) body.<sup>3</sup>

9. The mind can contract and expand in accordance with the *āśrayas* and *viśayas*.<sup>4</sup>

These later doctrines have further developed into numerous doctrines as the result of mutual differences of opinion.

The point of controversy in this proposition is the time-relation between the *karmas* and *vipākas*. The *Sarvāstivādins* and others insisted that the *vipākas* come into existence after the disappearance of the *karmas* while the *Mahāsāṃghikas* believed in the simultaneous existence of the *karmas* and *vipākas*. Cf. *Fa-jên* III, p. 22.

<sup>1</sup> This strange sounding proposition seems to give expression to the general principle that material things can continue to exist for a certain time without being subjected to momentary destruction. As we will see later on, the *Sarvāstivādins* insisted that all the *saṃskāras* are subject to momentary destruction (V, 41.) They did not admit evolution or change in things. The apparent evolution and change is according to them, the succession of the momentary creations and destructions of things.

The 'Shu-chi interprets this proposition in the following way:—"The *Mahāsāṃghikas* admit that *rūpas* (exist) for a long time without creation and destruction. Therefore the substances of seeds change and become sprouts: not that when the seeds are destroyed, the sprouts come into existence. Other schools (maintain that when) the seeds perish there come into being sprouts. Therefore (the view of the other schools) is not the same as the view of the *Mahāsāṃghikas* (lit. this). (It is on this account that the present proposition) is stated here." Cf. *Fa-jên*, III, p. 22-b.

<sup>2</sup> "The great seeds of the rūpendriyas" in the T'ang-lun is translated in the Ch'ao-lun as "the four great of the five sense-organs (*indriyas*)." (Six sense-organs in the text. But this must be a mistake for five sense-organs.) Herein "the four great" seems to mean the four great elements (*cātvarī mahābhūtas*)—*prthivīdhām*, *abdhātū*, *tejodhātū* and *vāyudhātū*, or "the elements of earth, of water, of fire and of wind"—which constitute our physical body. Therefore "the great seeds of the rūpendriyas" signify undoubtedly the material constituents of an individual as distinct from spiritual constituents which are represented here by the *citta* and *caitasika-dharmas*. Cf. IX A, 20, p. 61, note 4.

<sup>3</sup> The following is the interpretation in the 'Shu-chi:—"The subtle mind-consciousness (*manovijñāna*) permeates the body on which it depends and abides (in it). It can perceive simultaneously a touching on the hand and a pricking in the foot. Therefore (we) know that the subtle mind-consciousness is everywhere present (lit. abides) in the body . . . . ."

<sup>4</sup> A proposition which shows us an original attitude of the *Mahāsāṃghikas* as to the Buddhist epistemology. The 'Shu-chi says:—"The *Sarvāstivāda* and other schools (lit. many schools) maintained that the *āśrayas* (所依 = *indriyas* or "sense-organs") and the *ālambanas* (所緣 = *viśayas* or "objects of the mind") of the consciousnesses



## II

### THE BAHUŚRUTĪYA SCHOOL

The original doctrines held in common (by all the members) of the Bahuśrutīya school:—

1. The teachings of the Buddha on the following five themes (lit. the five sounds of the Buddha) are the supermundane (*i. e.*, fundamental) teachings (出世法 *lokottara-sāsana*) because (the teachings on) these five (themes) lead (a man to the attainment of) the path of emancipation (出離道 *nīḥsaraṇamārga*).

- a) Transitoriness (*anityata*),
- b) Suffering (*duḥkha*),
- c) Void (*śūnya*),
- d) Non-ego (*anātman*),
- e) Nirvāṇa, the quietude (*śānta*).

(*vijñāna*) are all fixed a priori (in rigid relation). The consciousnesses for the great *viśaya* and small *viśaya* and (the consciousnesses for) the great *indriya* and small *indriya* are all fixed a priori as to their combination. The consciousness which depends upon the small *indriya* cannot depend upon the great one. The consciousness which depends upon the great *indriya* cannot depend upon the small one. So also stand in rigid relationship the *viśayas* to the consciousnesses (lit. their *viśayas* are also so) . . . . ."

For the formation of a perception or apperception three conditions are indispensable: 1. the presentation, 2. the perceiver and 3. the medium through which presentations appear. These three conditions the Buddhists call respectively the *viśaya* (or *ālambana*), *vijñāna* (or *citta*) and *indriya* (or *āśraya*), or "the object, consciousness and sense-organ." Now according to the commentary the Sarvāstivādins are said to have believed in the existence of as many different combinations of these three as there exist different presentations. They are also said to have believed in the inalterability of these combinations. But this theory seems to have appeared highly implausible to the Mahāsaṃghikas because it leads to the conclusion of plurality of the mind. Like other schools the Mahāsaṃghikas divided consciousness into six classes according to the differences of the mediums through which presentations appear. But they did not admit the theory of plurality of mind consisting of separate entities. It is undoubtedly wrong when a commentator represents the Mahāsaṃghikas to have held a theory of plurality of mind in commenting on proposition I, B, 3. (Cf. *Fa-jen* III, p. 3a f.) The Mahāsaṃghikas maintained on the contrary that there is only one mind and this mind, they said, adapts itself to the various sense organs and objects.

This proposition is translated in the Tibetan version as follows: „So wird dieses und anderes als mit dem Objekt (*ālambana*) verbunden angenommen.“ (Translation—Wallerstein.) Does the expression „dieses und anderes“ (this and other) correspond to the *āśrayas* and *viśayas* in the Chinese version? Wassiljew's translation is somewhat different from that mentioned above. Cf. *Der Buddhismus*, p. 267.

The teachings of the Tathāgata on the themes other than the above (lit. the remaining sounds of the Tathāgata) are the mundane (*i. e.*, not fundamental) teachings (世間教 *laukikaśāsana*).<sup>1</sup>

2.

- a) Arhants can (also) be tempted by others,
- b) (They) have still ignorance,
- c) (They) have also doubt,
- d) (They) gain spiritual perception by the help of others,
- e) The path is realized by utterances.<sup>2</sup>

As to the other views (*abhiniveśa*) they are, in the main, the same as those of the Sarvāstivāda school.

### III.

#### THE PRAJÑĀPTIVĀDA SCHOOL

The original doctrines held in common (by all the members) of the Prajñāptivāda school: —

- 1. Sufferings (*duḥkha*) are not the *skandhas*.<sup>3</sup>
- 2. The twelve *āyatanas* are not real (entities).<sup>4</sup>
- 3. The *saṃskāras* are provisionally called "suffering" (*duḥkha*), (when two *saṃskāras* combine with each other (*paramparasaṅghāta*):

<sup>1</sup> From this proposition we learn that the Bahusruttyas divided all the teachings of the Buddha into two classes:—*lokottara* and *laukika*. The former aid the attainment of emancipation directly and are as such the fundamental doctrines whereas the latter aid indirectly, if at all, and are therefore not fundamental.

As we have seen before the Mahāsaṃghikas were of the opinion that all the speeches of the Buddha can be taken as "turning of the righteous law" (I A, 3) while the Sarvāstivādins contended that only the teaching as to the eight-fold path can be regarded as the fundamental doctrine and not all the teachings of the Buddha (V, 47). On this point the view of the Bahusruttyas resembles that of the Sarvāstivādins. Can this be taken as a reaction against the free interpretation of the Buddhist canon on the part of the Mahāsaṃghikas, from which the Bahusruttyas had seceded?

<sup>2</sup> The five points of Mahādeva. (Cf. p. 15; I A, 28; IV, 3; VI, 5.)

<sup>3</sup> The Fa-jén says that the present proposition is aimed at the Sarvāstivādins who claim that sufferings are *skandhas* (cf. Fa-jén III, p. 6a). The Sanskrit "*skandha*" signifies etymologically multitude, group etc., but as a technical term it implies the five elements of a being. According to the Prajñāptivādins these elements have no potent power in themselves to cause suffering to a man. Suffering comes into being when two *saṃskāras* combine together. (Cf. III, 3, p. 37, note 1.)

<sup>4</sup> The twelve *āyatanas* or "the twelve places" are the six organs of sense and the six objects of sense. Both the sense-organs and objects are products of the aggregation of *skandhas*. (Cf. Fa-jén III, p. 7a.) Things which exist as the result of aggregation



(singly they) have no potent power (lit. man's function,—*puruṣakāra*) (to cause suffering).<sup>1</sup>

4. There is no (such thing as) untimely death: (every death is) the result of past karmas.<sup>2</sup>

5. The karma develops into the cause (*vipākahetu*): (the cause) becomes (lit. *pravartate*) the fruit of *vipāka* (*vipākaphala*).<sup>3</sup>

6. By (the commission of) meritorious acts (lit. virtue,—*punya*) one attains the āryan path (*ārya-mārga*): the path is not to be arrived

are not real entities: real entities must exist by themselves. According to this the only real entities are the five *skandhas*.

According to the *Shu-chi* the eighteen *dhātus* are also not real entities, because they are products of aggregation. Cf. *Fa-jên* III, p. 7a f., where four different views of the early Buddhist thinkers on this point are described.

The reading of the present proposition in the *Ch'en-lun* is somewhat different from that in the *T'ang-lun* and runs as follows: "All the *āyatana*s are not accomplished." The *Ch'in-lun* reads almost the same as the *Ch'en-lun*; but the term "*āyatana*" is wanting in it. Wassiljew (p. 268) has rendered this proposition from the Tibetan version as: „Die *Āyatana*s sind unbegreifbar," (*ma-rig-pa*) whereas Walliser as: „Die (Sinnes-)Gebiete (*āyatana*) sind ohne Berührung" (*ma-reg-pa*).

<sup>1</sup> The *samskāras* singly have no potent power (*puruṣakāra*) to cause suffering. Suffering arises when certain *samskāras*, namely disaggregable conditions and the sense-organs come into contact with each other.

In opposition to this view other schools are said to have held the opinion that "man gets his retribution in accordance with the past karmas. This retribution has (in it) the potent power to inflict suffering (lit. this fruit has a function of affliction)." Cf. *Fa-jên* III, p. 7b.

<sup>2</sup> The *Fa-jên* (III, p. 8b) tells us that the *Sarvāstivādis* admitted untimely death as is stated in the *Vibhāṣa* (XX, CLJ), and *Abhidharmakośa*-*Sūtra* (V). Therefore the present proposition may be looked upon as a counter proposition to that of the *Sarvāstivādis*.

<sup>3</sup> The karma, which is spoken of in this proposition is the karma-force or the so-called *bīja*, to use the *Vijñānavāda* technical term, and not the karma-actions.

The Point of controversy which led to this proposition is said in the *Fa-jên* to be the differences in the interpretation of the technical terms *vipāka-hetu* or "the cause of fruition" and *vipāka-karma* or "the actions which lead to fruition." It says: "The opinion of this school (i. e., the *Prajñāptivādis*) is that the karma-force develops gradually and receives the name of *vipāka-hetu* just at the time of fruition. The *vipākaphala* comes into being out of this *vipāka-hetu* (lit. whence). (But according to) the opinion of the *Sarvāstivāda* school the word "*vipāka-hetu*" is wide (in its denotation) and includes all the good and bad (actions) whereas the word "*vipāka-karma*" is narrow (in its sense) and confined only to the *cetanā* of will (*cetanā*) and the actions which were already made known and those which were not yet made known (*jāpti* and *ajāpti-karma*) . . . . ." *Fa-jên* III, p. 9a.

at through the cultivation of knowledge (lit. the path is not to be cultivated,—bhāvayitavya.)<sup>1</sup>

7. The path (when once attained) cannot be lost (lit. destroyed).<sup>2</sup>

As to the other doctrines they are, in the main, the same as the views of the Mahāsaṃghika school.

#### IV.

##### THE CAITYAŚAILA, APARAŚAILA & UTTARAŚAILA SCHOOLS

The original doctrines held in common by (the members of) the three schools, the Caityaśaila, the Aparāśaila and the Uttaraśaila:—

1. Bodhisattvas are not free from (metempsychosis into) the bad states of existence (durgati).<sup>3</sup>

2. Even if one makes offerings to a stūpa one cannot acquire great fruits.<sup>4</sup>

3. Arhants can also be tempted by others.<sup>5</sup> . . . . .

These five points and the other doctrines are, in most cases, the same as those of the Mahāsaṃghika school.

#### V.

##### THE SARVĀSTIVĀDA SCHOOL

The original doctrines held in common (by all the members) of the Sarvāstivāda school:—

<sup>1</sup> An interesting proposition from the historical point of view. As we see from this proposition, the Prajñāptivādins seem to have laid much importance on the benevolent actions, such as giving (dāna), discipline (śīla) and so on. They thought that the cultivation of wisdom did not pave the way to the realization of the path or the attainment of the fourfold fruits of sainthood. When we examine the later Mahāyāna literature, such as Yogācārabhūmi-Śāstra and so on, we find that the cultivation of virtue forms the essential work of a Bodhisattva. (Cf. Fa-jên III, p. 92.)

<sup>2</sup> I.e., the path which is attained by a Buddhist saint is eternal. This is a contrary view to that of the Sarvāstivādins. (Cf. Fa-jên III, p. 96.)

<sup>3</sup> The interpretation in the 'Shu-chi is as follows:—"They have not attained the stage of kṣānti or "forbearance" (cf. p. 25, note 3). (They are) still average men (prthagjana). (They are) not free from being born into the bad states: therefore they are still born into them."

As we saw elsewhere the Mahāsaṃghikas held a view, that the Bodhisattvas are born into the bad states for the sake of salvation. (Cf. I A, 20.) We cannot fail to see by this the great differences of opinion between the Mahāsaṃghikas and the Caityaśaila and others.

<sup>4</sup> Cf. IX B, 7; X, 2; p. 64, note 2.

<sup>5</sup> The five points of Mahādeva. Cf. I A, 28; II, 2.



1. The (so-called) things (dharma) which exist, according to (lit. of) the Sarvāstivāda school, are divided into two (classes): the first (by) *nāma* and second (by) *rūpa*.

The substances (of things) in the past and future are also (things which) really exist.<sup>1</sup>

2. All the dharmāyatana can be known, can also be understood and can be attained.<sup>2</sup>

3. The (four) phenomena (*catur lakṣaṇa*),—birth (*jāti*), old age (*jarā*), staying (*sthiti*) and transitoriness (*anityatā*), (are those which) do not

<sup>1</sup> The Sarvāstivādins are the Buddhist realists as is indicated by their name. But this does not warrant the assumption that they recognised the existence of all phenomena, as these appeal to our sense-perception. What they have insisted on is that the material and mental elements are things which really exist. This can be known from their acceptance of a generally espoused Buddhist doctrine, namely the non-existence-theory of entity-ego.

According to our text the phenomena in the universe are divided into two classes, *i. e.* *nāma* and *rūpa*. The former signify the intangible things while the latter the tangible. In the classification of the five skandhas *nāma* includes the last four elements while *rūpa* is the first. It is, however, to be remembered here that the common grouping of the universal phenomena by the Sarvāstivādins is into five classes and not into two as Yaśomitra tells us here. The five are: 1. *citta*, 2. *cetasika*, 3. *rūpa*, 4. *viśamprayukta-samskāra* and 5. *asamskāra*, or "1. the mind, 2. the accompanying states, 3. matter, 4. things which are neither material nor mental and 5. the things which transcend the law of causation." The five are again subdivided into seventy-five. Thus the universal phenomena are divided into seventy-five subclasses in five groups (五位七十五法). The Sarvāstivādins recognised that the seventy-five elements are existing elements throughout the past, present and future. This view of seventy-five dharmas which are existing elements, not only in the present, but even in the past and future, was supported by the later Mahāśālikas (IX B, 1) but opposed by the Mahāsaṃghikas and also the earlier Mahāśālikas. (Cf. I A, 45; IX A, 1.)

The reading of this proposition in the Ch'in-lun is almost the same as that in the T'ang-lun, but that in the Ch'en-lun differs considerably from the above two translations and is far from being clear. The following is my tentative translation of the Ch'en-lun:

"All (things) exist: (all are) real things (?) (lit. *anābhūta*). There are two such dharmas (as *nāma* and *rūpa*) (and) they include all (things which exist).

(The things in) the past, present and future exist.

(This existence-theory) is based on 1. the right tradition, 2. (the existence of) two dharmas, 3. the existence of (mental) objects and 4. the existence of the fruits (even after the disappearance of actions)."

<sup>2</sup> The same view as that of the later Mahāśālikas, but different from that of the Mahāsaṃghikas (cf. I A, 46 and p. 31, note 2, IX B, 3).

combine with the mind (*citta-visamprayukta*) and fall under (the category of) the *samskāra-skandha*.<sup>1</sup>

4. The aggregated things (*samskṛta-vastūni*) are of three kinds;<sup>2</sup> the unaggregated things (*asamskṛta-vastūni*) are also of three kinds.<sup>3</sup> The three aspects (*lakṣaṇa*) of impermanence<sup>4</sup> have their own special substances. (Of the four āryan truths) three truths (*satya*)<sup>5</sup> are (concerned with) impermanence, one truth<sup>6</sup> with permanence.

5. The four āryan truths are to be meditated upon one after another (lit. gradually).<sup>7</sup>

6. Man can enter (the stage of) the *samyaktva-nyāma* through (practising) the two (kinds of) meditation (*śamādhi*),<sup>8</sup> voidness (空 *śūnyatā*) and non-desire (無 願 *apraṇihita*); (that is to say) one gets into the *samyaktva-nyāma* through meditation on (the truth of suffering in the world of) desire (*kāma-loka*) (in four different ways).<sup>9</sup>

<sup>1</sup> The reading in the Ch'en-lun is as follows: "Birth, old age, staying and transitoriness are *samskāras*. (They) belong to (the category of) *samskāra-skandha*, which do not combine with the mind." The Ch'in-lun seems to have lost a complementary sentence; we find there only the phrase: "birth, staying and destruction."

According to the 'Shu-chi this proposition is directed against the *Sautrāntikas*, who do not postulate such a category of *visamprayukta-dharma* i. e., "things which are neither material nor mental." (Cf. 'Shu-chi; Fa-jên III, p. 115 f.)

<sup>2</sup> I. e., the impermanent things in the past, present and future.

<sup>3</sup> I. e., *Pratisaṅkhyā-nirodha*, *apratisaṅkhyā-nirodha* and *ākāśa*. (Cf. I A, 41, p. 28, note 3; IX A, 19.)

<sup>4</sup> Birth, change and destruction.

<sup>5</sup> *duḥkha-satya*, *saṃudaya-satya* and *mārga-satya*.

<sup>6</sup> *nirodha-satya*.

<sup>7</sup> The *Abhidharmakośa-sūtra* (chap. VI; chin. tr. XXIII) has preserved an interesting discussion on this problem. As to the view of other schools as they are set forth in the present work cf. I A, 21; I B, 1; IX A, 2 and the notes on them.

<sup>8</sup> In the Ch'en-lun: *mokṣasamukha*. The Ch'in-lun has, however, no word corresponding to this term; it enumerates only the following three specific names:—*śūnyatā*, *animitta* (無 相) and *apraṇihita*, the three terms which are described as the three *mokṣas* in the *Mahāvīryapatti*. But the *animitta* in the Ch'in-lun seems to be an erroneous interpolation, not only because its equivalent cannot be found in the two other versions, it is also quite superfluous. Vide note 9.

<sup>9</sup> According to the Fa-jên (III, p. 13a) this proposition is directed against the view of the *Dharmaguptikas*, who hold that the *animitta-samādhi* (cf. note 8) is the only *śamādhi* through the practice of which man can enter the *samyaktva-nyāma*.

The *Abhidharmakośa-sūtra* (Chap. VI; chin. tr. XXIII) tells us that a Buddhist who has completed the course of preliminary sanctification, ending in the *laukikagradharma* can enter the *samyaktva-nyāma* or the first stage of *darśana-mārga* by meditating on suffering in the world of desire in the four different ways in accordance with its so-called four different aspects (*ākāśa*). The so-called four aspects are *duḥkha*, *amitya*, *śūnya* and



When (one has) already entered into the *samyaktva-nyāma* (one is) called a "repairer" (*pratipannaka*) during (the stay) in the (first) fifteen stages (lit. minds) (of the *darśana-mārga*) and (when one enters) the 16<sup>th</sup> stage (lit. mind) an "abider-in-the-fruit" (*phalastha*).<sup>2</sup>

7. The *laukikāgradharma* (or "stage called the highest worldly law") is a stage lasting but a moment (lit. a *moment* mind,—*ekakṣaṇika-citta*). There are three kinds (*varga*) of *laukikāgradharma*. (One who has arrived at this stage) never falls away (from it).<sup>3</sup>

*anīlmaka* or "suffering, transitoriness, voidness and non-ego." The first kind of abstract meditation mentioned in the present proposition, i. e., *śūnyatā-samādhi*, is interpreted in the 'Shu-chi to be the meditation on *śūnya* and *anīlmaka*, the second kind, i. e., *apranāhita-samādhi* to be the meditation on *duḥkha* and *saitya*.

<sup>1</sup> The path of the sanctification of a Buddhist saint is divided in the *Abhidharmakośa-sāstra* into two, i. e. *darśana-mārga* (見道) and *bhāvanā-mārga* (修道), or "the path where a Buddhist saint sees the truth which he has not yet seen" and "the path where a Buddhist saint rehearses what he has attained." The *samyaktva-nyāma* is the first stage of the *darśana-mārga* (Cf. p. 27, note 3). This *darśana-mārga* is again subdivided into a number of sub-stages. This subdivision arises from the progressive meditation on the four-fold *āryan* truths in the sixteen different ways which results in the acquisition of the sixteen knowledges. A Buddhist saint who has completed the course of the preliminary sanctification meditates first on the truth of suffering in the world of desire. As the result of this meditation there accrues the so-called 1. *duḥkhe dharmajñānakānti* (苦法智忍), which is followed by the 2. *duḥkhe dharmajñāna* (苦法智). After the acquisition of this knowledge a Buddhist saint meditates on suffering in the *rūpa*- and *arūpa-dhātus*. This meditation results in the acquisition of 3. *duḥkhe 'nvaya-jñānakānti* (苦類智忍), which is followed by (4) *duḥkhe 'nvaya-jñāna* (苦類智). In a similar way he is required to meditate on the remaining three *āryan* truths and acquires correspondingly the following twelve kinds of knowledge; namely: 5. *samudaye dharmajñānakānti*, 6. *samudaye dharmajñāna*, 7. *samudaye 'nvaya-jñānakānti*, 8. *samudaye 'nvaya-jñāna*, 9. *nirodhe dharmajñānakānti*, 10. *nirodhe dharmajñāna*, 11. *nirodhe 'nvaya-jñānakānti*, 12. *nirodhe 'nvaya-jñāna*, 13. *mārge dharmajñānakānti*, 14. *mārge dharmajñāna*, 15. *mārge 'nvaya-jñānakānti*, 16. *mārge 'nvaya-jñāna*. These kinds of knowledge which form the stages of progressive meditation are technically called the sixteen mind-moments (十六心刹那, *soḍaśa citta-kṣaṇāḥ*). (Cf. *Mah. v.*, *Abhidharmakośa-sāstra* chap. VI, chin. tr. XXIII.) Of these so-called sixteen states of mind the first fifteen constitute, according to the *Sarvāstivādin*, the fifteen sub-stages of the *darśana-mārga*, the last, namely *mārge 'nvaya-jñāna* being the entrance into the *bhāvanā-mārga*. The *Sarvāstivādin* call the man who is in the first fifteen stages a "repairer" (*pratipannaka*) and the man who has attained at the 16<sup>th</sup> stage an "abider-in-the-fruit" (*phalastha*).

For the similar proposition of the *Vātsīputrīyas* cf. VII, 8 and p. 56, note 2.

<sup>2</sup> The *laukikāgradharma* is the highest or the last stage in the course of preliminary sanctification (cf. p. 25, note 3). The *Sarvāstivādin* considered the sojourn of a Buddhist in this stage to be a moment, contrary to the view of the *Mahāyānikas*. One who has entered this stage is supposed to pass immediately into the first stage of sanctification of Buddhist saints. Therefore there is no possibility of retrogression.

8. A Srotaāpanna has no chance (lit. meaning) for retrogression (vinivartana), (while) an Arhant has.<sup>1</sup>

9. Not all the Arhants can gain the anutpāda-jñāna (or "the knowledge of non-re-birth").<sup>2</sup>

10. (Even) an average man (prthagjana) is able to destroy greed (rāga) and anger (pratigha) (in the world of) desire (kāmadhātu).<sup>3</sup>

11. (Even) heretics (tirthika) can gain the five supernatural powers (ṛddhi).<sup>4</sup>

12. There are also certain devas who lead a holy life (brahmācaryāvasthita).<sup>5</sup>

As to the three kinds of the laukikāgradharma we find two sets of interpretations given in the *Shu-chi*. According to the first of them the three kinds signify 1. the laukikāgradharma for the men of Bauddha-yāna, 2. the laukikāgradharma for the men of Pratyeka-yāna and 3. the laukikāgradharma for the men of Śrāvaka-yāna. (Cf. *Shu-chi*; *Fa-jen* III, p. 14.)

<sup>1</sup> Lit. A Srotaāpanna has no meaning of retrogression, while an Arhant has. (Cf. p. 26, note 1.)

<sup>2</sup> The anutpāda-jñāna is one of the two kinds of transcendental knowledge (prajñā) which is always present in a Buddha, the other being the kṣaya-jñāna. Anutpāda-jñāna is the cognizance of an Arhant that he will not be subjected to rebirth (an-utpāda) in the future, kṣaya-jñāna the cognizance that the suffering which he acquired in accordance with his past karmas is eternally destroyed (kṣaya). The Mahāsamghikas thought that these two kinds of knowledge were the two phases of one and the same transcendental knowledge, but the Sarvāstivādins thought them to be two different kinds of knowledge.

The present proposition signifies that the Arhants of higher capability can possess both kṣaya-jñāna and anutpāda-jñāna, while Arhants of lower capability have only kṣaya-jñāna. The Arhants who are subject to retrogression cannot have anutpāda-jñāna. Cf. *Fa-jen* III, p. 14.

<sup>3</sup> A view contrary to that of the Mahāśākas. (Cf. IX A, 5.)

<sup>4</sup> As to the five supernatural powers cf. Wassiljew p. 272, note 3.

This subject seems to have been much discussed by the early Abhidharmikas of different schools. The schools which conceded the possibility of gaining the five supernatural powers to the heretics are the Sarvāstivāda and Vātsīputriya (V, 11; VII 4). The schools which did not concede this are the Haimavata, Mahāśāka and Dharmaguptika. (Cf. VI, 3; IX, A 6; X, 4.)

<sup>5</sup> It is said that the six celestial regions of the world of desire (kāma-dhātu) (cf. p. 43, note 1; table 1, 2) are peopled by celestial beauties who are the sources of temptation to the devas or the sentient beings who are born into them. It is commonly believed that the devas cannot lead a holy life on account of temptation. Nevertheless the Sarvāstivādins seem to have believed, as the present proposition says, that some devas led a moral life. The Abhidharmikas who held a contrary view to this are the Haimavata (VI, 4) and Mahāśākas (IX A, 7). Cf. *Shu-chi*; *Fa-jen* III, p. 15a ff.



13. The bodhyaṅgas (or "the requisites for the attainment of spiritual perfection") are to be acquired (only) in the seven samāpattis (等至, or the states attained by practicing the ecstatic meditation) and not in the other samāpattis.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> The bodhyaṅgas (sometimes: sambodhyaṅga) (or "members of bodhi") are the requisites for the attainment of the supreme knowledge or bodhihood. These requisites are seven in number, namely:

1. smṛtisambodhyaṅgam (念覺支) or "recollection or memory",
2. dharmaṇvavicaya<sup>o</sup> (擇法 — —) or "investigation",
3. vīrya<sup>o</sup> (精進 — —) or "energy",
4. prīti<sup>o</sup> (喜 — —) or "joy",
5. praśrabdhi<sup>o</sup> (輕安 — —) or "calmness",
6. samādhi<sup>o</sup> (定 — —) or "contemplation",
7. upekṣā<sup>o</sup> (捨 — —) or "equanimity".

Cf. Mah. v. and Childers.

Samāpatti (or "attainment" or "equally arrived" in the *Hsuan-chuang* version) is a synonym for a state induced by the practice of ecstatic meditation. There are altogether eight samāpattis, the first four samāpattis being the four dhyānas in the rūpa-dhātu and the last four being the four brahma-lokas in the arūpa-dhātu. The seven samāpattis which are mentioned in our text are interpreted in the *Shu-chi* to mean the four dhyānas in the rūpa-dhātu and the first three brahma-lokas in the arūpa-dhātu. (Cf. the table which follows.)

The point of controversy in the present proposition is as to whether the seven bodhyaṅgas can be found in all the eight samāpattis and also in the kāma-dhātu or not. The Sārcāstivādins were, as the present proposition shows, of the opinion that they can only be acquired in the seven samāpattis while other schools maintained that they can also be acquired even in the last samāpatti of the arūpa-dhātu and also in the kāma-dhātu. Cf. Fa-jên III, p. 151b.

The table of the Buddhist cosmology which is prepared on the basis of the *Abhidharmakośa-sāstra* chapter III.

I. Kāma-dhātu (or "the world of desire").	1.	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;">                     Naraka Tiryag-yoni Preta Mānasya                 </div> </div>	
	2.	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle;"> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle;">                     Caturmahārāja-kāyika Trayastrimpā Yāma Tuṣita Nirmāṇarati Paranirmitavaśavartin                 </div> </div>	Deva-loka

14. All the dhyānas (靜慮) are included in the smṛtyupasthānas (念住).<sup>1</sup>

II. Rūpa-dhātu (or "the world of form").	1. Prathama-dhyāna	<ul style="list-style-type: none"> <li>a) Brahma-pariśadya</li> <li>b) Brahma-parohita</li> <li>c) Mahābrahma</li> </ul>	Brahma-loka
	2. dvītiya-dhyāna	<ul style="list-style-type: none"> <li>a) Paritūbha</li> <li>b) Apramāṣābha</li> <li>c) Abhāvara</li> </ul>	
	3. tṛtīya-dhyāna	<ul style="list-style-type: none"> <li>a) Parittasūbha</li> <li>b) Apramāṣasūbha</li> <li>c) Śābhakṛtsna</li> </ul>	
	4. caturtha-dhyāna	<ul style="list-style-type: none"> <li>a) Anābhaka</li> <li>b) Puṇyaprasava</li> <li>c) Bhaṭṭaphala</li> <li>d) Avṛṭa</li> <li>e) Atapa</li> <li>f) Sudṛṣa</li> <li>g) Sodarāṇa</li> <li>h) Akanṭha</li> </ul>	
III. Arūpa-dhātu (or "the formless world")	1. Akāśānantyāyatana	Catur-arūpa- brahma-loka	
	2. Vajñānāntyāyatana		
	3. Ākāścanyāyatana		
	4. Naivasañjñāsañjñāyatana		

<sup>1</sup> Dhyāna or "an abstract meditation" is the principal means of entering into the samyaktva-nyāna (Cf. V, 15). A man who exercises dhyāna can also obtain his rebirth after death in one of the Brahma-heavens, the particular heaven being determined by the degree of dhyāna which he has attained. There are four "fundamental" dhyānas which are the succeeding stages of the meditation. A Buddhist who is desirous of practising dhyāna is required first to retire to a quiet place and then to concentrate his mind upon a certain subject. As the meditation advances his mind is gradually filled with supernatural joy (prīti) and delight (sukha) being detached from earthly emotions, but it is not free from reasoning (vitarka) upon, and investigation (vicāra) of, the subject chosen for meditation. This is the characteristic of the first dhyāna. But when the meditation advances his mind becomes free from reasoning and investigation, yet the feelings of supernatural joy and delight remain. This is the state in the second dhyāna. When he continues, however, to meditate upon the same subject he gets free from the feeling of joy. Thus is the third dhyāna. In the fourth dhyāna his mind will become indifferent (upekṣā) to all the feelings (vedanā), alike of pleasure and of pain. According to the Fa-jén "all the dhyānas" mentioned in the text are these four fundamental dhyānas. (As to the four dhyānas cf. Abhidharmakośa-Śāstra chap. VIII, chin. tr. XXVIII an also p. 45, note 1.)

Smṛtyupasthāna or "fixing of the attention" is also a kind of meditation by the practice of which a Buddhist acquires insight into the truth (vipaśyanā). (Cf. p. 25, note 3.)



15. A man can enter the *samyaktva-nyāma* and can also gain Arhantship (lit. the fruit of—) independently of the (four fundamental) *dhyānas*.<sup>1</sup>

16. Although a man can gain Arhantship (lit. the fruit of—) yet he cannot enter the *samyaktva-nyāma*, if the body is in the world of form or the formless world (lit. depending upon the body of the *rūpa-* or *arūpa-dhātu*). A man can enter the *samyaktva-nyāma*, as well as gain Arhantship (if) the body is in the world of desire (*kāma-dhātu*).<sup>2</sup>

17. There is no one who is free from passion (*virāga*) in the Northern

There are four *smṛtyupasthānas* corresponding to the four different subjects of meditation. The four subjects are: the body (*kāya*), sensation (*vedanā*), thought (*citta*) and the existences other than the above three (*dharma*). A Buddhist is required to meditate upon them correspondingly as impure, painful, transitory and non-ego. Cf. *Abhidharma-kośaśāstra* chap. VI, chin. tr. XXIII.

Now the present proposition says that all the *dhyānas* are included in the *smṛtyupasthānas*. Does this signify that the subjects of meditation of the four fundamental *dhyānas* are included in the four subjects of the *smṛtyupasthānas*? We have, unfortunately, no explanation of this proposition in the 'Shu-chi and the explanation in the 'Fa-jên is not quite to the point.

<sup>1</sup> According to the 'Fa-jên this proposition is said to give expression to the idea of the *Sarvāstivādins* that a man can enter the *samyaktva-nyāma* "depending on the *anāgāmya* (未至定), *antara* (中間定) and the four fundamental (*mūla*—根本定) (*dhyānas*)." That is to say the entrance into the *samyaktva-nyāma* is not necessarily induced by the four fundamental stages of mystic meditation: a man can enter it directly even from the stages of mystic meditation, known as the *anāgāmya-dhyāna* and *antara-dhyāna*. What then do these two *dhyānas* signify? Each of the four fundamental *dhyānas* which we have already seen in the preceding note has a preparatory stage, known as *sāmantaka-dhyāna* or "neighbouring *dhyāna*." (As to the three sub-divisions of the four *dhyānas* in the Pāli-sources cf. Childers.) The *anāgāmya-dhyāna* which is mentioned in the 'Fa-jên is the synonym of the *sāmantaka-dhyāna* of the first *dhyāna*. According to the *Abhidharmakośa* (chap. VIII, chin. tr. XXVIII) it is said that there is an intermediate stage of meditation between the first fundamental *dhyāna* and the *sāmantaka-dhyāna* of the second. Because it lies between the two it is called *antara-dhyāna* or "intermediate (stage of) meditation." The characteristic in this intermediate stage is that though the mind of the man who exercises *dhyāna* is free from reasoning (*vitarka*), it is not free from investigation (*vicāra*) into the subject which is chosen for meditation. (Cf. p. 44, note 1; *Abhidharmakośa-sāstra* Chap. VIII, chin. tr. XXVIII.) The *antara-dhyāna* in the 'Fa-jên refers to this intermediate stage.

According to the 'Fa-jên the *Bodhisattvas* and *Pratyekas* are said to enter the *samyaktva-nyāma* always from the fourth *dhyāna*. (Cf. 'Fa-jên III, p. 16a.)

<sup>2</sup> I.e., only an individual in the world of desire (*kāma-dhātu*) can enter into the *samyaktva-nyāma* or the first stage of *darśanāmārga* and not those who are in the world of form or the formless world (*rūpa-* and *arūpa-dhātu*).

Kuru continent. No saint is born there or in the unconscious heaven (*asaññā-devaloka*).<sup>1</sup>

18. The four consecutive ranks (lit. fruits) of priesthood (*catur-śrāmana-phala*) are not necessarily attained one after another (lit. gradually). If one has already entered the *samyaktva-nyāma* one can (directly) attain the ranks of *Sakṛdāgāmin* and *Anāgāmin* (lit. realize the fruits of—) thanks to (the previous destruction of passions in) the worldly path (*laukika mārga*).<sup>2</sup>

19. It may be said that the four *smṛty-upasthānas* can include all the dharmas.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> The northern Kuru continent (*Uttarakuru*) is one of the four continents in the Buddhist cosmology. According to the Buddhist literature this continent is said to be the land of pure happiness. No suffering is known in this land. Therefore there is no one who aspires to the realization of the path and becomes free from passion. Therefore no saint desires rebirth into an environment so detrimental to his pursuit of the realization of the truth.

The unconscious heaven or *asaññā-devaloka* is the highest *devaloka* in the *arūpa-dhātu*. This heaven is known to be the heaven of long life and happiness. It is supposed, therefore, that no one in this heaven tries to cultivate the path. Hence Buddhist saints are described to have no desire for rebirth into this world. Cf. *Shu-chi*; *Fa-jen* III, p. 161c.

<sup>2</sup> The "four fruits of priesthood" means the four ranks of the Buddhist saints (*ārya-puṅgava*), namely the ranks of 1. *Śrotāpanna*, 2. *Sakṛdāgāmin*, 3. *Anāgāmin* and 4. *Arhant*.

This proposition gives expression to a *Sarvāstivāda* view that the acquisition of the four ranks is not necessarily followed one after another. One may be able to acquire a higher rank at once, skipping over certain lower ranks. According to the *Fa-jen* the skipping over may be done in two ways. The first is to skip over the first rank and acquire directly the second rank, namely that of *Sakṛdāgāmin*. In this case the *daśana-mārga* (cf. p. 41, note 1) is regarded as the path for the Buddhist saint who is in the preparatory rank for *Sakṛdāgāmin*, i. e., *sakṛdāgāmi-pratīpannaka*. The second case of skipping over is to surpass the first two ranks and attain immediately the third, namely the rank of *Anāgāmin*. In this case the *daśana-mārga* becomes the path for a Buddhist saint who is in the preparatory rank for *Anāgāmin*, i. e., *anāgāmi-pratīpannaka*. Such skipping over is due, according to the *Sarvāstivādins*, to the previous destruction of certain passions which are to be destroyed in the *bhūvaṇś-mārga*, before the entrance into the *samyaktvanyāma* (i. e., the "worldly path" of our text). A Buddhist who has previously destroyed six kinds of passions acquires at once the rank of *Sakṛdāgāmin*, one who has destroyed nine kinds the rank of *Anāgāmin*. It should be noted here that though the *Sarvāstivādins* granted the skipping over the first two ranks, yet they did not allow the skipping over the first three. No Buddhist saint can acquire at once *Arhantship*.

According to the *Fa-jen* this proposition is aimed at the *Sautrāntikas* who did not admit the destruction of passions in the worldly path. Cf. *Fa-jen* III, p. 161b.

<sup>3</sup> As we saw in p. 44, note 1 the *smṛtyupasthāna* consists essentially in the fourfold meditations. As much the subjective "substance" of the *smṛtyupasthāna* must be



20. All the *anuśāyas* (dormant passions) are *caitasika*: (they) combine with the mind (*cittasamprayukta*). (Therefore they can also become) objects of thought (*ālambana*).<sup>1</sup>

21. All the *anuśāyas* can be included in (the category of) the *pariyavasthāna*; (but) all the *pariyavasthānas* cannot be included in (the category of) the *anuśāya*.<sup>2</sup>

22. The law of causation (*pratitya-samutpādāṅgikatva*) is undoubtedly *samskrta*.<sup>3</sup>

23. An Arhant is still governed by certain categories of the law of causation (*pratityasamutpādaṅga*). (lit. Certain "members of dependent causation" also follow after (*anuvṛt*) an Arhant).<sup>4</sup>

considered to be the *citta* which is known as intellect (*prajñā*). According to Buddhism *citta* is bound to be followed by its *caitasika*. When an intellect begins to work there arise several other mental states in accordance with the law of association. The *Abhidharmakośa* calls the first pure intellect the *svabhāva-smṛtyupaśthāna* (自性念住) and that which exists together with the *caitasikas* the *samsarga-smṛtyupaśthāna* (相雜念住). (The latter is called in the 'Shu-chi the *parivāra* 眷屬.) The subjective intellect presupposes its objects. These objects are styled in the above authority the *ālambana-smṛtyupaśthāna* (所緣念住). (Cf. *Abhidharmakośa* chap. VI; chūn. 12. XXIII.) Judging from the notes in the 'Shu-chi and the 'Fa-jên this proposition seems to mean that all the things in the universe are included in one or the other of the above three categories of *smṛtyupaśthānas*. (Cf. 'Fa-jên III, p. 172.)

<sup>1</sup> A proposition in opposition to that of the *Mahāsāṃghikas* and *Mahīśāsakas*. Cf. I A, 43 and p. 30, note 2; IX A, 3.

<sup>2</sup> For the views of the *Mahāsāṃghikas* and *Mahīśāsakas* on a similar subject, cf. I A, 44 and p. 30, note 3; IX A, 4.

<sup>3</sup> Cf. I A, 41h, and p. 28, note 3; IX A, 19i.

<sup>4</sup> *Pratitya-samutpāda* is a well-known formula which sums up the causes of existence in twelve categories (lit. members—*aṅga*). The twelve are:—1. *avidyā*, 2. *samskāra*, 3. *viññāna*, 4. *nāma-rūpa*, 5. *aḍḍayatana*, 6. *sparsā*, 7. *vedanā*, 8. *tippā*, 9. *upādāna*, 10. *bhava*, 11. *jāti*, 12. *jarā-maraṇa*, or "ignorance, actions, consciousness, composite organism, six organs of sense, contact, sensation, desire, attachment, becoming, birth and decay-death." According to the Buddha all sentient beings transmigrate from one world to the other being governed by these twelve categories of causation. Now an Arhant is supposed to have destroyed all the causes for the future existence. Is he then no longer bound by any categories of the law of causation? The *Sarvāstivādis* thought, as the present proposition tells us, that an Arhant is still governed by certain categories of the law of causation. Then, which are such categories? According to the 'Shu-chi the categories, "ignorance, desire, attachment" no longer govern an Arhant, because he is free from them. So also are the categories, "birth and decay-death," which are only applicable to those who subject to transmigration. The second category, namely *samskāra* or "actions" is the past cause which gives rise to present suffering; naturally it cannot bind an Arhant. The tenth category or "becoming" is the cause of the future existence. An Arhant does not perform any actions which bring

24. (Certain) Arhants can perform (lit. have) meritorious deeds which may lead to (lit. develop to) (worldly happiness) (*virūḍha puṇyakriyā*).<sup>1</sup>

25. Only in the worlds of desire and of form (*kāma-* and *rūpa-dhātu*) is there certainly an intermediate state of existence (*antara-bhava*).<sup>2</sup>

26. The five consciousnesses (*pañcavijñānakāya*), (that of) the eye and so forth, (conduce to) passion (*sarāga*); (they) do not (conduce to) freedom from passion (*virāga*).<sup>3</sup>

(Their functions are) only to perceive (lit. to take) the individual aspects (*svalakṣaṇa*) (of their external correlatives): (they have) no thinking (faculty) (*avikalpa*) at all.

27. The *citta* and *caitasika* dharmas are different entities.<sup>4</sup>

28. The objects (*ālambana*) of the *citta* and *caitasika* dharmas really exist (lit. the *citta* and *caitasika* dharmas have surely their objects).

29. The *svabhāva* does not combine with (*samprayuj*) the *svabhāva*: the *citta* does not combine with the *citta*.<sup>5</sup>

future retribution. Therefore the tenth category also is not applicable to an Arhant. *Vijñāna* of the third category means in its ordinary sense "consciousness," but as a technical term in the twelve causation theory it signifies a substance of transmigration at the moment when it has entered into mothers' womb. In this state of existence there are neither consciousness in the ordinary sense nor sense-organs. Therefore this category cannot bind an Arhant. Our inquiry comes now to the question whether the fourth, fifth, sixth and seventh categories, namely "composite organism, six organs of sense, contact and sensation" govern an Arhant or not. The *Shu-chi* has preserved two answers to this question. According to the first these four categories still govern an Arhant, while according to the second only the seventh, namely "sensation," can influence him. Cf. *Shu-chi* III; *Fa-jen* III, p. 176 E.

<sup>1</sup> Cf. IX A, 9.

<sup>2</sup> The *Mahāsaṃghikas* and earlier *Mahāsākas* contradict this proposition. (Cf. I A, 47 and p. 31, note 3; IX A, 8.) But this view was supported by the later *Mahāsākas*. (Cf. IX B, 2.)

<sup>3</sup> Cf. I A, 22 and p. 22, note 1; VII, 5; IX A, 10.

<sup>4</sup> Lit. each of the substances of the *citta* and *caitasika* dharmas exists really.

<sup>5</sup> A proposition in opposition to that of the *Sautrāntikas*, who do not recognize the substance of *caitasika* dharmas as distinct from that of *citta* dharma. (Cf. *Fa-jen* III, p. 195.)

<sup>6</sup> A proposition which gives expression to the law of association. According to the *Sarvāstivādins* the *citta* forms the centre of our mental activity. Mental activity is possible by the association of different *caitasikas* with the *citta*. In this association things of the same kind cannot combine, just as a sword cannot cut itself. The *citta* combines with the *caitasika*, *vedanā* and so on, but it does not combine with another *citta*. Similarly our *vedanā* does not combine with another *vedanā*. The *Mahāsaṃghikas* are said to have admitted the combination of things of the same kind. Cf. *Fa-jen* III, p. 202.



30. There is worldly right view (*laukikasamyagdr̥ṣṭi*) (and also) worldly power of faith (*laukikaśraddhendriya*).<sup>1</sup>

31. There are things which are indeterminate (*avyākṛta-dharma*).<sup>2</sup>

32. For Arhants there are things which are no longer to be learnt and things which are (still) to be learnt (*naivaśaikṣanāśaikṣa-dharma*).<sup>3</sup>

33. Arhants all gain the (four fundamental) *dhyānas*: they cannot all (however), realize (lit. manifest,—*abhivyamj*) (the fruition of) *dhyāna*.<sup>4</sup>

34. Arhants are not yet free from (the influence of) the past karmas (故業) (lit. the Arhants enjoy (*bhuj*) still the past actions).<sup>5</sup>

35. (Even) average men (*prthagjana*) (can) die in a good state of mind (lit. abiding in a good mind).<sup>6</sup>

36. No man ever dies in the state of the *samāhita* (or "abstract meditation").<sup>7</sup>

37. The Buddha and the two vehicles have no differences as to emancipation (*vimukti*): the Āryan paths (*mārga*) of the three vehicles (however), differ from one another.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> For the *Mahāsaṃghika* and *Mahīśāsaka* views, cf. I A, 36 and p. 27, note 1; IX A, 13.

<sup>2</sup> Cf. I A, 37 and p. 27, note 2.

<sup>3</sup> The Sanskrit *naivaśaikṣanāśaikṣa* is mentioned in the *Mahāvīyutpatī* as a synonym of *nirvāṇa* (*nirvāṇa paryāya*). But the supercommentary *Fa-jên* (III, p. 20a) says: "... Of the *naivaśaikṣanāśaikṣa-dharma* there are two kinds: the first is *śāṃpakāra* and the second *śāraṇa*. Here *śāraṇa* is meant."

<sup>4</sup> The *Fa-jên* interprets this proposition as follows:—The four fundamental *dhyānas* can be obtained by the destruction of the nine kinds of passions in the world of desire without making any special effort (*prayoga*) of meditation. "Though the *Arhants* can gain *dhyāna*, yet there are differences of *abhivyakti* (or "manifestation") (*現起*) and *anabhivyakti* (or "non-manifestation"). It is not known, however, in opposition to what school this proposition is made." Cf. *Fa-jên* III, p. 20a.

<sup>5</sup> In the *Vibhāṣā* (vol. CXXV) an Arhant is said to have suffered from imprisonment. Such may be taken as an instance of this law. (Cf. *Fa-jên*, vol. III, p. 20a ff.)

<sup>6</sup> The *Sarvāstivādin*s are said to have insisted that the states of mind at the time of death may be good, bad or neutral. Even average men can die in a good state of mind. It is not, however, known exactly if other schools insisted that an average man cannot die in a good state of mind. Cf. *Fa-jên* III, p. 20b.

In the Tibetan version this proposition is stated quite differently; its reading is the same as that in the *Ch'in-lun*. Cf. *Wassiljew*, p. 275.

<sup>7</sup> *I.e.*, all men die in a disturbed state of mind (*kyīpta-citta*).

<sup>8</sup> There is no corresponding proposition to this in the Tibetan version nor in the *Ch'in-lun*. *Wassiljew* thought this to be an interpolation of the later *Mahāyānist*s. (Cf. *Wassiljew*, p. 275, note 4.) But he is entirely wrong in this supposition. This is one of the doctrines of the *Vaiśāṅgika*s and not that of *Mahāyāna*. The *Vaiśāṅgika*s

38. Sentient beings are not the objects (*ālambana*) of goodwill (*maitrī*), compassion (*karuṇā*), and so forth on the part of the Buddha. If any one adheres (to the view) that there are sentient beings he cannot realize his emancipation (*mukti*).<sup>†</sup>

39. The Bodhisattvas must still be considered (lit. be said) average men (*prthagjana*): their bonds (*samyojana*) are not yet destroyed. Unless one has entered into the *samyaktvanyāma* one cannot be said (lit. called) to have passed beyond (*vikrānta*) the level of the average men (*prthagjanabhūmi*).<sup>‡</sup>

40. (The term) "sentient being" (*sattva*) is a provisional name (which is applied to) the actual continuation (*santāna*) of *upādāna* (有執受).<sup>§</sup>

41. All the *samskāras* are said to perish at every moment.\*

maintained that as to the final goal the three vehicles are the same (*Vibhāṣā* vol. XXXI), while as to the mode of realization there are some differences, just as the three beasts, the horse, the hare and the elephant cannot cross a river in the same manner. Cf. *Vibhāṣā* vol. CXLIII and *Fa-jên* III, p. 21a.

Against this Sarvāstivāda view the Mahāśākas held the opinion that there is no difference between the three vehicles as to either emancipation or as to Āryan paths (IX A, 22), while the Dharmaguptikas (X, 3) supported the view of the Sarvāstivādins.

\* Debat in the Tibetan and the Ch'in-ssan.

As is well-known, one of the important doctrines of Buddhism is a theory of non-ego. If there is no ego at all, what are the objects of the compassion, benevolence and so on of the Buddha? The answer of the Sarvāstivādins is that the object of compassion and so on is not the entity-sentience, but the continuation (*santāna*) of the *skandhas* which constitute it. Evidently this proposition is directed against the Vātsīputrīyas who insist on the existence of a certain ego. (Cf. VII, 1.)

‡ The Mahāsaṃghikas call the Bodhisattvas who have entered into the second kalpa "holy men," but the Sarvāstivādins regard even those Bodhisattvas in the last stage as average men, because they have not entered into the *samyaktvanyāma*. (Cf. *Fa-jên* III, p. 21a). According to the Sarvāstivādins a Buddhist can attain the transformation of personality by entering into the first stage of the *darśana-mārga*, i. e. *samyaktvanyāma*. At this stage he becomes a *śrānt*, relinquishing the personality of the average man. (Cf. *Abhidharmakośa* VI, chin. tr. XXIII.) The Haimavata held the same opinion as the Sarvāstivādins. Cf. VI, 1.

§ Lit. sentient beings are provisionally established only by the actual continuation of *upādāna*.

*Upādāna* is interpreted in the *Fa-jên* to signify the *citta* and *caitasika* which hold the sense proper and the sense-organs. If so, does this proposition signify that the term sentient being is a provisional name which is given to the combined continuation of the material and spiritual elements? In any case this proposition seems to give expression to anti-man-theory and as such this must be understood as opposed to the pudgala-theory of the Vātsīputrīyas. (VII, 1.)

\* Wassiljew has understood *samskāra* in the sense of *karman* and translated it as "Handlungen". But this is evidently false. Here this term means the *samskṛta-dharmas*.



42. It is certain that nothing can transmigrate from one world to the other (lit. from the former world to the later). The *laukika-pudgalas* are said to transmigrate; (but) this (only) applies to (lit. belongs to) the *saṃskāras* during a man's life-time.

In the *nirupadhiśeṣa* (or "the *nirvāṇa* of complete annihilation") there exist no *skandhas* to be transmuted.\*

43. There are (four) transcendental abstract meditations (*lokottara-dhyāna*).<sup>1</sup>

44. There is also *vitarka* (or "reasoning") which is not connected with human passion (*anāsrava*).<sup>2</sup>

or "aggregated things." The present proposition signifies that the *saṃskāras* continue to exist while being perished and recreated at every moment. This theory of perpetual destruction and recreation of matter is counted as one of the most important doctrines of the *Sarvāstivādin* and as such caused a great controversy amongst the early *Ābhidharmikas*. Cf. p. 54, note 2.

\* A proposition which gives expression to the non-existence theory of entity ego and entity *dharma* (*ātmanasirānya* and *dharma-sirānya*).

As we saw above, according to the *Sarvāstivādin*, all the *saṃskāras* are of such nature that they perish at every moment; there is nothing which is not subject to this law. Therefore we are unable to think that there exist eternal souls which transmigrate from one world to the other. Can, then, the so-called *pudgala* (= *Ātman*) in the world (i. e., *laukika-pudgala*) transmigrate? No. They are nothing but the aggregations of the *skandhas*. The belief that the *laukika-pudgala* can transmigrate is derived from the false inference made from the fact that the *laukika-pudgala* can continue to exist for a certain period in the life-time.

Not only can no entity souls exist and transmigrate, neither can entity *dharma*s exist and transmigrate. This can be concluded from the fact that in the *nirupadhiśeṣa-nirvāṇa* there can exist no *skandhas* which form the *laukika-pudgala*. Cf. *Sho-chi*; *Fa-jên* III, p. 22 b.

For the views of other schools cf. VII, 3 and p. 55, note 1; IX A, 24; XII, 1.

<sup>1</sup> The four fundamental *dhyānas* are called by the *Sarvāstivādin* the *lokottara-dhyānas*. This is a proposition in opposition to the *Mahāsākas* who entertained the contrary opinion. Cf. IX A, 14.

<sup>2</sup> As *Wassilew* pointed out *vitarka* (尋) and *vicāra* (伺) are the two technical terms which are often mentioned side by side in the Buddhist literature. Both of them have similar meanings such as reflection, reasoning, investigation, examination etc. They are the technical terms for the two mental states which characterize the first *dhyāna* (cf. p. 44, note 1).

As to the nature of *vitarka* or "reasoning" the opinions of the early *Ābhidharmikas* seem to have been divided. *Vasumitra* states at least two different opinions in our text. The first of them is that of the *Sarvāstivādin* which is mentioned in the present proposition and the second that of the *Mahāsākas* (IX A, 15). The former thought that the *vitarka* can also be of the nature of *anāsrava*, but the latter thought differently. According to them the *vitarka* is connected with certain passions.

45. Good (karmas) can also become the cause of existences (bhava).<sup>2</sup>

46. In the state of the samāhita one cannot utter words.<sup>3</sup>

47. (Only) the eight constituents of the āryan path (āryaṣṭaṅga-mārga) form the fundamental doctrines of Buddhism (lit. are the wheel of the righteous law,—samyagdharma-cakra): not all the speeches of the Tathāgata can be regarded as the preaching of the righteous law (lit. turning of the wheel of law).<sup>4</sup>

48. The Buddha cannot expound all doctrines (dharma) with a single utterance.<sup>5</sup>

49. The world-honoured one utters (lit. has) also words which are not in conformity with the truth (ayathārtha).<sup>6</sup>

50. The sūtras (or "discourses") delivered by the Buddha are not all perfect in themselves (nītārtha). The Buddha himself said that there were certain imperfect sūtras (anītārtha-sūtra).<sup>7</sup>

These are all the original doctrines held in common (by all the members of the Sarvāstivāda school). The later differentiated doctrines are of innumerable kinds.

## VI

### THE HAIMAVATA SCHOOL

The original doctrines held in common (by all the members) of the Haimavata school:—

1. The Bodhisattvas are still average men (prthagjana).<sup>1</sup>

2. The Bodhisattvas are not subject to (lit. do not cause to arise) greed (rāga) and love (kāma) when they enter their (mothers') womb.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> A proposition in opposition to the Mahāśākas. The Mahāśākas thought that the only cause of transmigration in the three worlds (trihva),—kāma-dhātū, rūpa-dhātū and arūpa-dhātū—was bad actions, but the Sarvāstivādins maintained that good actions also contribute to transmigration. Cf. IX A, 16.

<sup>2</sup> A proposition in opposition to the Mahāsaṅghikas. Cf. I A, 25 and p. 23, note 2.

<sup>3</sup> The Mahāsaṅghikas regarded all the speeches of the Tathāgata to be important doctrines of Buddhism (cf. I A, 3 and p. 19, note 2), but the Sarvāstivādins recognised only the eight āryan paths as fundamental doctrines. Cf. Introductory verse No. 5 and p. 13, note 2.

<sup>4</sup> Cf. I A, 4.

<sup>5</sup> Cf. I A, 5.

<sup>6</sup> Cf. I A, 40 and p. 23, note 2.

<sup>7</sup> The same opinion is held by the Sarvāstivādins. Cf. V, 39, p. 50, note 2.

<sup>8</sup> Ordinary sentient beings are said to have feelings of love and so on towards their parents at the time of entering their mothers' womb. The Sarvāstivādins held the



3. No heretics (*tīrthika*) can gain the five supernatural powers (*rddhi*).<sup>1</sup>

4. There is also no *deva* who leads a holy life (*brahmacāryāvasthita*).<sup>2</sup>

5. a) Arhants can be tempted by others.

b) (They) have still ignorance.

c) (they) have also doubt.

d) (They) gain spiritual perception by the help of others.

e) The path is attained by utterance.<sup>3</sup>

The other views (of this school) are, in the main, the same as (those of) the *Sarvāstivāda* school.

## VII.

### THE VĀTSĪPUTRĪYA SCHOOL.

The original doctrines held in common (by all the members) of the *Vātsīputrīya* school:—

1. The *Pudgalas* (補特伽羅) are neither the same as the *skandhas* nor different from the *skandhas* (非即蘊離蘊).<sup>4</sup>

opinion that even the *Bodhisattvas* cannot be exempted from this general law. But the *Haimavatas* differed on this point from them and insisted together with the *Mahāsaṃghikas* (I A, 19) that the minds of the *Bodhisattvas* are free from all stain: They enter into their mothers' womb with pure ideas and the aim of bringing salvation to suffering sentient beings. Cf. *Fa-jen* III, p. 23b 5.

<sup>1</sup> Cf. p. 42, note 4.

<sup>2</sup> Cf. p. 42, note 5.

<sup>3</sup> Cf. p. 24, note 2.

<sup>4</sup> One of the salient doctrines of Buddhism is the theory of non-ego. But there are several logical difficulties on the way of this theory. If there is no ego at all, how is the theory of transmigration, which is one of the other important doctrines of Buddhism to be accounted for? The *Sarvāstivādins* and others insisted that *citta* and *caitasika dharmas* perish at every moment. If this be the case, what can retain mental experiences? Such question seems to have been the subject of much consideration on the part of the early Buddhist thinkers. According to the *Hsüan-chwang's* record (V) *Gopā Arhant*, a contemporary of *Devānarman* is said to have insisted on the existence of *Ātman*. Now *Devānarman* is the author of the *Abhidharma-vijñānakūya-pāda* (cf. Takakusu: *Abhidharma literature of the Sarvāstivāda*, London 1905), who died a hundred years after *Śākyamuni* (cf. *Elliel*). We are unfortunately unable, however, to learn the exact theory of *Gopā Arhant*, because his work, which is described by *Hsüan-chwang*, is extant neither in Chinese nor in Tibetan. But he seems to be one of the precursors of the *Vātsīputrīyas* or *Sautrāntikas* who recognised a certain kind of ego (XII, 3, p. 67, note 2). The *Vātsīputrīyas* have, as is well known, postulated the existence of a certain ego in order perhaps to meet the aforementioned difficulties. But their notion of the ego is altogether different

The name (*pudgala*) is provisionally given to (an aggregation of) the *skandhas*, *āyatanas* (and) *dhātus*.<sup>1</sup>

2. Some *saṃskāras* exist for some time while others perish at every moment.<sup>2</sup>

from that of Sāṅkhya, Vaiśeṣika and other Brahmanical systems, and also from the "worldly *pudgalas*" of the Sarvāstivādins (Cf. V, 42). They seem to have divided the earlier and contemporary theories of *Itman* or *pudgala* into two classes, namely the theory which insists that *pudgalas* are identical with the *skandhas* and the theory which holds that *pudgalas* are different from the *skandhas*. And while they negated the existence of the *pudgalas* which fall under these categories, they established their own category of *pudgalas*, which they called the *pudgala* which is neither identical with nor different from the *skandhas*. What, then, are the attributes of such *pudgalas*? As to this question they seem to have taken an agnostic view. This can be concluded from their postulation of five kinds of existences, namely the three *saṃskṛta-dharmas* (Cf. p. 40, note 2), *asaṃskṛta-dharmas* and unspeakable existences (lit. unspeakable state 不可說藏). The so-called *pudgalas* of the Vātsīputrīyas belong to the fifth category of existences. We cannot, therefore, ascribe any attributes to them; we have only to believe in their existence.

It is to be remembered here that the Vātsīputrīyas were accused of heresy amongst the Buddhists by the Sarvāstivādins and others, because they recognised the existence of a certain ego. (Cf. Stcherbatsky: The soul theory of the Buddhists, Petersburg, 1918.) But we cannot pass over the fact that this thought contained the first germ of the development of the *Ālaya-vijñāna* theory of the later Vijñānavādins. Though the *vijñāpimūrtisiddhi-śāstra* (I) tries to refute the Vātsīputrīya view, yet it seems to me that the Yogācāra theory is much indebted to the ideas of the Vātsīputrīyas and also to the similar ideas of the Sautrāntikas. (Cf. Fa-jên III, p. 25a ff.)

1 "The ego is neither identical with nor different from the *skandhas*. The same applies to the relation of the ego to the *āyatanas* and *dhātus*. But (the man of) the world says that *rūpa* is the ego, . . . . *dharma* also the ego. This is the provisional ego established with reference to the *skandha* and so on. (But) really (the ego) is not the *skandhas* and so on." *Shu-chi*.

2 As we have seen elsewhere the Sarvāstivādins established a theory that all the *saṃskāras* are subject to perpetual changes. (Cf. V, 41.) According to them the continuation of things means the continuation of destruction and recreation of things which takes place at every moment. Now the present proposition says that some *saṃskāras* exist for some time while others perish at every moment. According to the *Shu-chi* the things which continue for some time are the earth, life etc., while the things which perish momentarily are the *citta* (mind), *caitānka* (mental states) etc. When we accept this interpretation the present proposition conveys the same idea as that of the later Mahāsaṃghikas who isolated that the material constituents of a person were subject to change while the *citta* and *caitānka* were not. (I B, 7.) When we take this into consideration, the idea of "changes of things" and that of "perpetual destruction and re-creation" seem to be contrary notions. It may not be out of place here to note the several schools which discussed this problem in our text. The schools which sided with the Sarvāstivāda view are the earlier Mahāsaṃghika (IX A, 23) and Kāśyapīya (XI, 4) and the schools which opposed it are the later Mahāsaṃghikas (I B, 7), Vātsīputrīyas (VII, 2) and the later Mahāsaṃghika (IX B, 6). Cf. p. 61, note 4.



3. Things (dharma) cannot transmigrate (saṃkrānti) from one world to the other (lit. from the preceding to the later world) apart from the Puḍgala. They can be said to transmigrate along with the Puḍgala.<sup>1</sup>

4. (Even) heretics (tīrthika) can gain the five supernatural powers (ṛddhi).<sup>2</sup>

5. The five consciousnesses (pañcaviññāna) neither (conduce to) passion (saṛāga) nor to freedom from passion (virāga).<sup>3</sup>

6. (Man) is called virāga (離欲 or "free from desire") when he has relinquished the bonds (saṃyojana) in the world of desire which are to be destroyed in the bhāvanā-(mārga) (bhāvanā-prahātavya) and not (when he has relinquished the saṃyojanas which are) to be destroyed in the darśana-(mārga) (darśana-prahātavya).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> The interpretation of this proposition, given in the *Shu-chi* is as follows: . . . "The things, (five skandhas and so on) do not transmigrate (apart from the puḍgala). It must be said that when life (jīva) comes to an end, the things (which constitute the body) also accordingly perish. But ātman (i. e., puḍgala of the Vātsīputrīyas) does not perish; therefore it can transmigrate from the earlier world to the later world. Things cannot be said to transmigrate apart from ātman."

For the opinion of other schools on this point cf. V, 42 and p. 51, note 2; IX A, 24; XII 1.

<sup>2</sup> Cf. p. 42, note 4.

<sup>3</sup> Cf. I A, 22 and p. 22, note 1; V, 26; IX A, 10.

<sup>4</sup> According to the *Fa-jen* the point of controversy which resulted in this proposition is said to be the question: if the so-called "six practice-meditation" (六行觀) is able to destroy the five classes of passions or not. Herein the five classes of passions are the four classes of passions which are to be destroyed in the darśana-mārga and a class of passions which is to be removed in the bhāvanā-mārga. The Sarvāstivādins were of opinion that the sixfold meditations will be able to destroy all the five classes of passions, while the Vātsīputrīyas thought that they can destroy only the second group of passions.

The early Abhidharmikas have divided the passions into two classes, namely the passions to be destroyed in the darśana-mārga and the passions to be removed in the bhāvanā-mārga. The former arise from the delusion concerned with the so-called "matters" or the objects of senses, whereas the latter spring from the ignorance of the four āryan truths. The passions which fall under these two categories were believed to exist in all the three worlds. Now, as we saw elsewhere (cf. p. 43, note 1), the three worlds are subdivided into a number of sub-stages. The world of desire is divided into five and each of the upper two worlds into four. A Buddhist who is desirous of realising the Arhantship must destroy the passions of the above two categories, existing in all these sub-stages. Now, then, is he able to destroy the passions in them? One of the ways of overcoming them is the practice of the "six practice-meditation" mentioned above. This practice consists in the comparative meditation of the stages.

7. The *kṣānti*, *nāma*, *lakṣaṇa* and *laukikāgradharma* (or "forbearance, name, characteristic and the highest worldly law") are called (the four preparatory stages for) entrance into the *samyaktvanyāma*.<sup>1</sup>

8. When (one has) already entered the *samyaktvanyāma* (one is) called a "repairer" (*pratipannaka*) during (the stay) in the first twelve stages (lit. minds) (of the *darśana-mārga*) and (when one enters) the thirteenth stage (lit. mind) one is an "abider-in-the-fruit" (*phalāvasthāna*).<sup>2</sup>

A lower stage is to be meditated upon as "rough" (麤), (full of) suffering (苦) and (full of) hindrances (障), while a higher stage as "calm (靜), subtle (妙) and free (離)".

It is to be noted here that in the case of this meditation the five *śubh*-stages of the world of desire are treated as one which is known under the name of *kṣipra-bhūmi* or "the stage of distracted mind." Thus the three worlds (三界) are divided into nine sub-stages. (九地). A Buddhist is required to destroy the passions existing in all these nine sub-stages step by step by comparative meditation and to free himself from attachment to the worlds.

As I have observed above the so-called sixfold meditation is the comparative meditation of lower and higher stages. As such it is confined to the meditation on the phenomenal aspects of the stages and not the meditation on the four *āryan* truths. It is perhaps on this ground that the *Vātsīputrīyas* contended that the sixfold meditation cannot destroy the passions which arise from the ignorance of the truth. Cf. Fa-jên III, p. 28a.

<sup>1</sup> The sub-stages of the second course of the preliminary sanctification were called by the *Sarvāstivādins* 1. *śmagata*, 2. *mūḍhāna*, 3. *kṣānti* and 4. *laukikāgradharma*, or "heat, head, forbearance and the highest worldly law." (Cf. p. 25, note 3.) It is interesting to note here that the *Vātsīputrīyas* have given different names to them and styled them respectively 1. *kṣānti*, 2. *nāma*, 3. *lakṣaṇa* and 4. *laukikāgradharma*. According to the (*Shu-chi*), the first of the sub-stages derives its name from the acceptance (lit. forbearance, —*kṣānti*) of the four *āryan* truths, the second and the third from the enquiries into the meanings and the metaphysical grounds of the four *āryan* truths. The fourth has the same name as that of the *Sarvāstivādins* and signifies the stage of the consummation of the philosophical enquiry. The *Vātsīputrīyas* considered these four sub-stages to be those which lead directly to the *samyaktva-nyāma*. Cf. Fa-jên III, p. 28b.

<sup>2</sup> A view which differs from that of the *Sarvāstivādins* (V, 6). According to the *Sarvāstivādins* a Buddhist who has completed the course of the preliminary sanctification is required to meditate again upon each of the four *āryan* truths four times, twice with reference to the world of desire and twice with reference to the two higher worlds (namely *arūpa*- and *arūpa-dhātus*). But according to the *Vātsīputrīyas* he is to exercise the meditation only once with reference to the two higher worlds, though he has to meditate twice with reference to the world of desire. In other words, a Buddhist has to exercise the meditation on each of the four *āryan* truths three times. Thus the total number of meditations on the four *āryan* truths becomes, in the case of the *Vātsīputrīyas*, in all thirteen and not sixteen as in the case of the *Sarvāstivādins*. The *Vātsīputrīyas* regard the period of the first twelve exercises as that of "repairing", during which a Buddhist proceeds towards the destination of a certain rank of sainthood. According to them a Buddhist attains a certain rank by the thirteenth exercise of meditation (Cf. p. 47, note 1).



These are the differentiated doctrines (of the Vātsīputriya school).<sup>2</sup>

## VIII.

THE DHARMOTTARĪYA, BHADRĀYANĪYA, SAMMATĪYA  
AND CHANNAGIRIKA SCHOOLS

On account of the differences of opinion as to the interpretation of a śloka this school (Vātsīputriya) split into four: the Dharmottariya, Bhadrāyanīya, Sammatīya and Channagirika. The śloka in question:—

Already emancipated, falls away again,  
Thro' avarice falls, returns once again,  
Attains the place of bliss and enjoys,  
According to desire reaches beatitude supreme.<sup>3</sup>

As we saw in the Sarvāstivāda doctrines the Vātsīputriyas also are said to have allowed a Buddhist saint to pass over certain lower ranks. One who has destroyed the six kinds of passions before entering the *samyaktvaṇyāma* can rise immediately to the second rank, i. e., he becomes at once Sakṛdāgāmin, whereas one who has destroyed the nine kinds of passions can attain directly to the third rank; i. e., Anāgāmin. Cf. p. 46, note 2; Fa-jên III, p. 29a ff.

The Vātsīputriyas differed from the Sarvāstivādins as to the number of exercises of meditation; they differed also in naming the results of meditation. When a Buddhist meditates upon suffering in the world of desire and gets certain insight into the truth of suffering he acquires a knowledge which is called *duḥkhe dharmaññāna*. No perfect insight of the truth can, however, be acquired by a single meditation. A Buddhist is required to meditate again upon the same truth which results in the acquisition of *duḥkhe dharma-kṣānti*. The man who has acquired the two aforementioned kinds of knowledge is now to proceed to meditation on the suffering in the rūpa- and arūpa-dhātus. This meditation brings him the knowledge which is called *duḥkhe 'avayajñāna*. As we saw in p. 41, note 1 the Sarvāstivādins called the results of meditation on the suffering in the world of desire and in the two higher worlds 1. *duḥkhe dharmaññānakṣānti*, 2. *duḥkhe dharma-jñāna*, 3. *duḥkhe 'avayajñānakṣānti* and 4. *duḥkhe 'avayajñāna*. When we compare the above three names of the Vātsīputriyas with those mentioned above, we find a great analogy between them. The only differences are that the third kind of knowledge in the list of the Sarvāstivādins is wanting in the Vātsīputriyas and the first and second in the Sarvāstivāda list are in the contrary order in the Vātsīputriyas. These differences may be observed in the names of kinds of knowledge which come into being as the result of meditation on the other three truths. Cf. p. 41, note 1.

The above three names of different kinds of knowledge are those which were taken from the commentary 'Shu-chi'. There are, however, certain authorities which differ from the 'Shu-chi' as to the naming of these kinds of knowledge. Cf. Fa-jên III p. 29a.

<sup>2</sup> I. i. t. There are so many different meanings.

已 解 脫 更 墮      墮 由 貪 復 還  
獲 安 喜 所 樂      墮 樂 行 至 樂

## IX.

## THE MAHĪSĀSAKA SCHOOL.

*A. The original doctrines which were held in common*

The original doctrines held in common (by all the members) of the Mahīśāsaka school are:—

The differences of interpretation of the above verse are described in our text to be the origin of the four schools. Unfortunately, however, our text is silent as to the different interpretations. The only source from which we can know them seems to be the tradition which is handed down from Paramārtha and which is set forth in the 'Shu-chi.

According to this authority the Dharmakīrtiyas are said to have enumerated the three kinds of Arhants, viz.:

1. the Arhants who are subject to retrogression (退),
2. the Arhants who stand still (住), and
3. the Arhants who proceed forward (進).

The Dharmakīrtiyas have interpreted the first two lines to mean the first class of Arhants who through avarice are subject to retrogression after once acquiring emancipation. The Arhants who have so retrogressed can, however, very soon return to Arhantship. The third line, according to them, refers to the second class of Arhants, the fourth to the third group of Arhants.

The Bhadrakīrtiyas are described by the above authority to have thought that the present verse is the interpretation of the Śrāvaka, Pratyeka and Buddha. According to them the first two lines refer to the Śrāvaka, the third and fourth to the Pratyeka and Buddha.

The Sammatīyas have taken the present proposition to be one which explains the six sorts of men:—

1. Srotāpanna, 2. Sakṛdāgāminipratipannaka, 3. Sakṛdāgāmin, 4. a man who is hindered by only one kind of passion, i. e., avarice (一闍人), 5. Anāgāmin, 6. Arhant.

The phrase "already emancipated" means a Srotāpanna, "falls away again" and "returns once again" a Sakṛdāgāminipratipannaka and Anāgāmin. A Sakṛdāgāminipratipannaka is believed to be born often amongst devas and men; hence "falls away again." But a Sakṛdāgāmin can enter into nirvāṇa only by going out of this world and coming back again; hence the phrase "returns once again." "Thro' avarice falls" is, according to the Sammatīyas, the explanation of the fourth group of men in the above list. The third and fourth lines are interpreted to mean an Anāgāmin and Arhant.

Now we are in a position to see the interpretation of the Channagirikas. The first phrase is, according to them, the explanation of an Arhant who thinks of (思) committing suicide through fear of falling away from the path which he has acquired. The second phrase "falls away again" refers to an Arhant who falls (退). The phrase "thro' avarice falls" is said to mean an Arhant who must be a strict observer of the law (護), otherwise he is bound to retrogress, whereas the phrase "returns once again" an Arhant who remains steady (住). The third line applies to an Arhant who has excellent capacity for knowledge (堪達) through which he attains the place of bliss and enjoys it, while the last verse an Arhant who gets inflexibility (不動) of mind and can enter nirvāṇa as he wishes. Cf. 'Shu-chi; Fa-jen III, p. 29b ff.



1. The past and the future do not exist, (whereas) the present and the *asamskāras* do exist.<sup>1</sup>

2. The four *āryan* truths are to be meditated upon at one and the same time. When any one has seen the truth of suffering (*duḥkha-satya*) he can realize the (remaining three) truths. Any one who has already realized (the four *āryan* truths at one and the same time in one stage) can always see them in like manner (in another).<sup>2</sup>

3. The *anuśaya* (or "dormant passion") is neither *citta* (mind) nor *caitasika* (mental state): it never becomes the object of thought (*anālambana*).<sup>3</sup>

4. (The *anuśaya* is) different from the *paryavasthāna* (or "per-vading passion"). The substance (*svabhāva*) of the *anuśaya* does not combine with the mind (*citta-viśamprayukta*) (whereas) that of the *paryavasthāna* does (*citta-samprayukta*).<sup>4</sup>

5. An average man (*prthagjana*) cannot destroy greed (*rāga*) and anger (*pratigha*) in (the world of) desire (*kāma-dhātu*).<sup>5</sup>

6. No heretic (*tīrthika*) can gain the five supernatural powers (*ṛddhi*).<sup>6</sup>

7. There is no *deva* who leads a holy life (*brahmacaryāvasthita*).<sup>7</sup>

8. It is certain that there is no intermediate state of existence (*antarābhava*).<sup>8</sup>

9. Arhants do not perform (lit. have not) meritorious deeds which may lead to worldly happiness (*puṇyakriyā virūḍha*).<sup>9</sup>

10. The five consciousnesses (*pañcaviññāna*) conduce both to passion (*sarāga*) and to freedom from passion (*virāga*).<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Cf. I A, 45 and p. 31, note 1; V, 1 and p. 39, note 1; IX B, 1.

<sup>2</sup> Cf. I A, 21 and p. 21, note 4; V, 5.

<sup>3</sup> The same view as that of the *Mahāsāṃghikas*, but in opposition to that of the *Sarvāstivādins*. Cf. I A, 43 and p. 30, note 2; V, 20.

<sup>4</sup> The same view as that of the *Mahāsāṃghikas*, but different from that of the *Sarvāstivādins*. Cf. I A, 44 and p. 30, note 3; V, 21.

<sup>5</sup> A contrary opinion to that of the *Sarvāstivādins*. Cf. V, 10 and p. 42, note 3.

<sup>6</sup> Cf. p. 42, note 4.

<sup>7</sup> Cf. p. 42, note 5.

<sup>8</sup> Cf. p. 31, note 3.

<sup>9</sup> A proposition in opposition to the *Sarvāstivādins*. Cf. V, 24.

<sup>10</sup> The same view as the *Mahāsāṃghikas* but different from the *Sarvāstivādins* and *Vāśīṣṭhīyas*. Cf. I A, 22 and p. 22, note 1; V, 26; VII, 5.

11. The six consciousnesses (vijñāna) all combine with vitarka and vicāra.<sup>1</sup>
12. There are also "topmost pudgalas" (齊首補特伽羅).<sup>2</sup>
13. There is worldly right view (laukikasamyagdr̥ṣṭi). There is no worldly power of faith (laukikaśraddhendriya).<sup>3</sup>
14. There are no transcendental abstract meditations (lokot-taradhyāna).<sup>4</sup>
15. There is also no vitarka which is not connected with human passion.<sup>5</sup>
16. Good (karmas) cannot become the cause of existences (bhāva).<sup>6</sup>

<sup>1</sup> As we saw elsewhere, vitarka and vicāra are the two mental phases which characterize the mental state of a man who is in the first dhyāna. (Cf. p. 42, note 1). The six consciousnesses in the present proposition are the five senses and the mind. Now the present proposition says that the six consciousnesses combine with vitarka and vicāra. That is to say, the above two mental phases, reasoning and investigation, can be found, not only in the active state of mind, but even in the sense perception. The Ābhidharmikas who opposed this strange view are said to be the Sautrāntikas, according to whose opinion they can be observed only in the function of the mind. It is said, however, that the Sarvāstivādiṇas were of the same opinion as the Mahāśākas. Cf. Fa-jên III, p. 33 a; IX II, 5 and p. 60, note 9.

<sup>2</sup> One of the ambiguous sentences in Vasumitra's treatise. Wassiljew has translated the Tibetan version as follows: „Der Pudgala ist gleich dem Haupt," i. e., "the pudgala is equal to the head." But this translation is very doubtful. If we admit that this translation is right then the first question to be raised will be the meaning of pudgala. In the case of this translation it seems adequate to take it in the sense of Āman. But we cannot think that the Mahāśākas believed in the existence of entity pudgala, because they did not admit the transmission of any thing from one world to the other. Cf. IX A, 24.

The Chinese characters which I have translated here as "topmost" are ch'i-shou (齊首), i. e., "equal head." But this term is interpreted in the Fa-jên in the sense of "topmost," the character ch'i being interpreted in the same sense as ch'i (際). Now let us turn to the commentary Shu-chi. According to this authority the topmost pudgala means an Anāgāmin who is born in the highest stage of the 25 existences (有頂地 Bhavāgrahṇī). He does not attain to Arhantship in his life-time, but only after his death when the passions have burnt themselves out. Cf. Shu-chi; Fa-jên III, p. 33 b.

<sup>3</sup> The Mahāsamghikas negated both laukikasamyagdr̥ṣṭi and laukikaśraddhendriya, while the Sarvāstivādiṇas admitted the existence of both. (Cf. I A, 36 and p. 27, note 1; V, 30). The Mahāśākas admitted the existence of the first while they negated the second. But one thing to be observed here is that though in the T'ang-lun from which the present translation is made, the Mahāśākas are described to have recognised the existence of the first, yet both Ch'en-lun and Ch'in-lun describe them as having negated it. The Tibetan version agrees with the T'ang-lun. Cf. Wassiljew, p. 281.

<sup>4</sup> Cf. V, 43. Fa-jên III, p. 34.

<sup>5</sup> Cf. V, 44 and p. 49, note 4. Fa-jên III, p. 35 a.

<sup>6</sup> Cf. V, 45 and p. 50, note 1.



17. Srotaāpannas are subject to retrogression, (whereas) Arhants are certainly not subject to retrogression.<sup>1</sup>

18. The (eight) constituents (of the āryan) path (mārgaṅga) belong to (the category of) the smṛtyupasthāna.<sup>2</sup>

19. The asaṃskṛta-dharmas are of nine kinds, namely:—

- a) Pratisaṃkhyā-nirodha.
- b) Apratisaṃkhyā-nirodha.
- c) Akāśa.
- d) Acala or "Immovability."<sup>3</sup>
- e) Kuśala-dharma-tathatā or "Eternal law of good dharma."
- f) Akuśala-dharma-tathatā or "Eternal law of bad dharma."
- g) Avyākṛta-dharma-tathatā or "Eternal law of indeterminate dharma."
- h) Mārgaṅga-tathatā or "Eternal law of the path."
- i) Pratitya-samutpāda-tathatā or "Eternal law of causation."

20. Entrance into the womb is the beginning and death is the end (of human life). (During this life) the material constituents (mahābhūta) of the sense-organs are subject to change (lit. the great seeds of the rūpēndriyas have all change): the citta and caitasika-dharmas are also subject to change (lit. have also change).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> The same view as is held by the Mahāsaṃghikas, but contrary to that held by the Sārvāstivādies; cf. I A, 35 and p. 26, note 1; V, 8. The four schools, namely Dharmottariya, Bhadrāyantiya, Sammitiya and Chaunagiriya have also treated the same subject. Cf. p. 57, note 2.

<sup>2</sup> Cf. V, 19 and p. 46, note 3.

<sup>3</sup> Ch'en-lan: anāman or non-ego.

It is interesting to notice that both the Mahāsaṃghikas and Mahāśākas enumerated the same number of asaṃskṛtadharma, which, with four exceptions, had similar names. Cf. I A, 41 and p. 28, note 5.

<sup>4</sup> A view which differs much from the later Mahāsaṃghikas. (Cf. I B, 7.) The later Mahāsaṃghikas thought that the citta and caitasikas, unlike the material constituents of sense organs, were not subject to change; they are the things which are subject to perpetual destruction and re-creation. Now this proposition tells us that both the material constituents and the citta and caitasikadharma are subject to change.

One thing which puzzles us here is that the present proposition is not consistent with the other propositions of the Mahāśākas. We find later in our text the so-called momentary destruction theory of all the saṃskāras. (Cf. IX A, 25.) As I have already observed the notion of change of things and the notion of perpetual destruction and re-creation are in opposition to each other. (Cf. p. 54, note 2.) How can these contradictory opinions in one and the same text be accounted for? The 'Shu-chi tries to solve this question by saying that the Mahāśākas excepted the material and mental constituents of an individual from the saṃskāras. It seems to me, however, that this interpretation does

21. The saṃgha includes the Buddha (lit. there is the Buddha in the saṃgha). Therefore one who gives alms to the saṃgha acquires a great merit (lit. fruit); but not (so when one gives alms) separately to the Buddha.<sup>2</sup>

22. The Buddha and the two vehicles (yāna) have one and the same path (mārga) and one and the same emancipation (vimukti).<sup>3</sup>

23. All the saṃskāras perish at every moment.<sup>4</sup>

24. It is certain that there is nothing which can transmigrate from one world to the other (lit. from the former world to the later).<sup>5</sup>

These are the original doctrines held in common (by all the members) of this (school).

### *B. The later differentiated doctrines.*

The later differentiated doctrines (of the Mahīśāsakas):—

1. (They) maintain that the past and the future really exist.<sup>6</sup>
2. There is also an intermediate state of existence (antarābhava).<sup>6</sup>
3. All the dharmāyatanas can be known and can also be understood.<sup>7</sup>
4. Will (cetanā 思) is the source of actions (karma) (lit. actions are indeed will). There are no actions either by word or deed (lit. body) (which come into being without the sanction of the will).<sup>8</sup>
5. Vitarka and vicāra can combine with (one another).<sup>9</sup>

not sound plausible enough. In any case the reading of this proposition is the same in all the translations, Chinese and Tibetan. (The 'Sho-chi offers another interpretation besides that mentioned above. But this seems to me more far-fetched than the first. Cf. 'Sho-chi; Fa-jên III, p. 37a).

<sup>2</sup> It is interesting to notice that the Mahīśāsakas gave more importance to the saṃgha than to the historical Buddha. The Dharmaguptika school held the contrary view. (Cf. X, 1.)

<sup>3</sup> A proposition in opposition to the Sarvāstivādins and Dharmaguptikas. Cf. V, 37; and p. 47, note 8; X, 3.

<sup>4</sup> Cf. p. 52, note 2 & p. 59, note 4.

<sup>5</sup> Cf. V, 42 and p. 49, note 2; VII, 3; XII, 1.

<sup>6</sup> The same view as that of the Sarvāstivādins (V, 2), but different from that of the Mahāsaṃghikas (I A, 45) and the earlier Mahīśāsakas (IX, A, 1).

<sup>7</sup> Cf. I A, 47 and p. 29, note 3; V, 25; IX, A, 8.

<sup>8</sup> The same view as that of the Sarvāstivādins (V, 2) but different from that of the Mahāsaṃghikas (I A, 46).

<sup>9</sup> According to the Fa-jên this proposition is said to mean that all actions whether in thought, word or deed have cetanā as their "substance." The same authority says further that one of the other schools regard anger (rāga) and hatred as the "substances of actions." Cf. Fa-jên III, p. 39a.

<sup>9</sup> According to the Fa-jên "this (proposition) is to explain that the two mental phases (lit. things,—dharmas), vitarka and vicāra, can arise simultaneously." (Cf. Fa-jên



6. The great earth (*mahabhūmi*) lasts for kalpas (aeons).<sup>1</sup>
7. Even when one makes offerings to a stūpa, the fruit which he acquires (by this) is little.<sup>2</sup>
8. The *anuśaya* (lit. the *svabhāva* of—) is always present.<sup>3</sup>
9. The *skandhas*, *āyatanaś* and *dhātus* are also always present.<sup>4</sup>
10. There is a later doctrine in this school (which was handed down in a form of a śloka), as to the interpretation of which there arose differences of opinion. The śloka in question:—

Five are the things that bind.  
From them spring sufferings all;  
Ignorance, covetousness, love (they are):  
(Of) five views and actions (consist the rest).<sup>5</sup>

III, p. 394). The same authority mentions in another place (III, p. 33a) that the *Sarvāstivādins* held the same view as this, but the *Sautrāntikas* and the earlier *Mahāśāsakas* contradicted this. As to the meanings of these two technical terms cf. p. 49, n. 4;—p. 58, n. 1.

<sup>1</sup> Cf. p. 52, note 2.

<sup>2</sup> The same view as that of the *Cālyasāils*, *Aparasāils* and *Uttarasāils* (IV, 2), but contrary to that of the *Dharmagupīka* school (X, 2). Cf. p. 62, note 2.

<sup>3</sup> The earlier *Mahāśāsakas* maintained, together with the *Mahāsaṃghikas*, that the *anuśayas* do not combine with the mind. (Cf. I A, 44; IX A, 3.) Now the later *Mahāśāsakas* went a step further and said that the *anuśayas* are always present without being controlled by the mind.

For the view of the *Sarvāstivādins* cf. V, 20.

<sup>4</sup> Deest in the Tibetan version.

According to the *Shu-chi* the constant existence of the *skandhas*, *āyatanaś* and *dhātus* is said to have been postulated of the “*bījas* (種子 or seeds)” and not of the current (*samudācāra*) *skandhas*, *āyatanaś* and *dhātus*. This is undoubtedly an ingenious interpretation, because otherwise the present proposition contradicts one of the other doctrines of the *Mahāśāsakas*, namely the doctrine of the perpetual destruction and re-creation of the *samskāras* (XI A, 23). This interpretation is subject, however, to a serious doubt. As it is well-known the *bija* theory, i. e., the theory of the causation of the phenomena out of the *bījas*, plays an important role in the later *Yogicāra* literature, such as the *Vijñaptimātrasiddhi-śāstra* etc. I am unable, at present, to ascertain if the *Mahāśāsaka Abhidharmikas* had already the *bija* theory in mind.

五法定能縛 諸苦從此生  
謂無明貪愛 五見及諸業

We know from the present proposition, which is set forth in a metrical form with a preliminary remark, that the later *Mahāśāsakas* held an opinion that the five things (*dharmaś*)—ignorance (*avidyā*), covetousness (*rāga*), love (*kāma*), five views (*dṛṣṭi*) and actions (*karman*)—are the causes which bind the sentient beings to *samsāra* and the sources from which sufferings arise. *Vaṣumitra* tells us now that the opinions of the later *Mahāśāsakas* were divided as to the interpretation of a verse in which this view is set forth but he is silent about the differentiated opinions.

## X.

## THE DHARMAGUPTIKA SCHOOL

The original doctrines held in common (by all the members) of the Dharmaguptika school are:—

1. Though the Buddha is included in the saṃgha, yet the merit (lit. fruit) of giving alms separately to the Buddha is great; but not (so great as the merit of giving alms) to the saṃgha.<sup>1</sup>

2. One who makes offerings to a stūpa can acquire great merit (lit. fruit).<sup>2</sup>

3. Though the Buddha and the two vehicles (yāna) are one as to emancipation (vimukti), yet (they are different) as to the āryan path (mārga).<sup>3</sup>

4. No heretics (tīrthika) can gain the five supernatural powers (ṛddhi).<sup>4</sup>

According to the *Shu-chi* the differences are twofold. One group of the Mahāśākas interpreted the five things to be the most powerful passions (kleśa). The five views (dṛṣṭi)—saikāya-dṛṣṭi, anāpārigrāha-dṛṣṭi, mithyā-dṛṣṭi, dṛṣṭi-parāmarśa-dṛṣṭi and śīla-vrata-parāmarśa-dṛṣṭi,—are the most potent kleśas which are to be destroyed in the śāriana-mārga while covetousness (rāga) and love (kāma) are the most powerful kleśas which are to be destroyed in the bhāvaś-mārga. Ignorance (avidyā) is found potent in both paths; actions (karma) are the direct cause of transmigration. We know from proposition IX A, 16 that the Mahāśākas insisted that good actions do not bring about transmigration. Therefore "actions" here means "bad actions."

The other group of the later Mahāśākas is said to have understood the five things to represent some of the twelve nidānas. The following is the table of the representation:—

The five dharmas	The twelve nidānas
1. ignorance (avidyā) . . . . .	ignorance (avidyā).
2. covetousness (rāga) }	
3. love (kāma) . . . }	desire (tṛṣṇā).
4. five views (pañca dṛṣṭi) . . . . .	attachment (upādāna).
5. actions (karma) . . . . .	{ actions (saṃskāra).
	{ becoming (bhava).

Cf. *Shu-chi*; *Fa-jên* III, p. 40f.

<sup>1</sup> A contrary view to that of the Mahāśākas. Cf. IX A, 21 & p. 62, note 1.

<sup>2</sup> The relic worship, especially stūpa worship, played an important role in Buddhism long before the Christian era. This can be evidenced by the archaeological survey made in India. It is not without interest to notice the controversy on this point amongst early Abhidharmikas. The present proposition is in opposition to the Caityasāla, Aparasāla, Utrasāla and the later Mahāśākas. (Cf. IV, 2; IX B, 7.)

<sup>3</sup> The same view as that held by the Sāryāstivādins, but different from that of the Mahāśākas. (Cf. V, 37 & p. 49, note 8; IX A, 22.)

<sup>4</sup> Cf. p. 42, note 4.



5. The body of an Arhant is free from passion (*anāsrava*).<sup>1</sup>

The remaining doctrines (of this school) are mostly the same as the views of the Mahāsamghika school.

# XI

## THE KĀŚYAPĪYA SCHOOL

The original doctrines held in common (by all the members) of the Kāśyapīya school\* are:—

1. If the passions (*kṛśa*) (lit. *dharma*) were already destroyed and if it were already fully known (by an Arhant that they have been annihilated) then they would cease to exist in him (lit. there is none): (but in case they were) not destroyed and (this was) not fully known (then their substances would continue to) exist.<sup>1</sup>

2. If the fruits of actions (*karmaphala*) have already ripened, then they cease to exist: (but if these fruits) have not ripened they (continue to) exist.<sup>2</sup>

3. The *saṃskāras* come into being through causes in the past but not through causes in the future (lit. the *saṃskāras* derive their causes from the past: they do not derive their causes from the future).<sup>3</sup>

4. All the *saṃskāras* perish at every moment.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> According to the *Shu-chi* the physical elements which constitute an Arhant are not the source of passions either to himself or to others. Therefore the body of an Arhant is *anāsrava*, i. e., free from passion. Cf. I A, 2.

\* The Ch'en-lun: *Suvarṣaka*.

<sup>1</sup> According to the *Shu-chi* this proposition is said to mean that when "passions have been destroyed in the *anantara*-(*mārga*) and it is known in the *vimukti*-(*mārga*) that they are entirely destroyed" the substances of passions cease to exist, when the passions were not destroyed and it was not known that they were destroyed then the substances of the passions continue to exist. The same authority says that this is a proposition in opposition to the *Sarvāstivādin* who maintain that the substances of passions exist even when the passions have been destroyed. Cf. *Fa-jên* III, p. 43b.

<sup>2</sup> According to the *karma* theory *karman* are bound to bring their fruits or retribution in this world or in the future. So long as they have not reached their fruition, they continue to exist till their full development. Cf. *Fa-jên* III, p. 44.

<sup>3</sup> This is said to be a proposition in opposition to the *Sarvāstivādin* who held the opinion that the future also can become the passive cause which does not, however, hinder the working of the causes from the past.

<sup>4</sup> Cf. p. 54, note 2 & p. 61, note 4.

5. The *śaikṣa*-dharma is (still) accompanied by (lit. have) the *vipākaphala*.<sup>1</sup>

The remaining doctrines (of this school) are mostly the same as the views of the Dharmaguptika school.

## XII

### THE SAUTRĀNTIKA SCHOOL

The original doctrines held in common (by all the members) of the Sautrāntika school:—<sup>2</sup>

1. The skandhas transmigrate from one world to the other (lit. from the former world to the later); hence the name "*Saṅkrāntivāda*" (or "the school which maintains the transference of the skandhas").<sup>3</sup>

<sup>1</sup> The Chinese which I have restored here as the *śaikṣa*-dharma is 有學法 *yu-hsiao-fa*. Both the commentaries, *Shu-chi* and *Fa-jên*, are silent as to the exact meaning of this technical term. If my restoration be accepted it must refer to the *śaikṣa*-dharma in the Pāli literature. *Śaikṣa*-dharma is the seventy precepts, "regulating the conduct of the priests and applying to their mode of dress, deportment, eating and so on." (Childers).

The present proposition is too succinct to be properly comprehended. This proposition, however, seems to refer to the priestly regulations which are to be observed by the first seven *śaikṣa* 'arya-puṅgalas. The question which gave rise to this proposition seems to be: can the observance of the *śaikṣa*-dharma or the actions of *śaikṣa* still bring their *vipākaphala* or not? Now *śaikṣa*-dharma is supposed, according to the general notion, to be *anarava*-dharma. Accordingly they are supposed not to bring the fruits of retribution and they cannot become the cause of transmigration. But it must be remembered here that the first seven *arya-puṅgalas* have still human passions to eradicate, the first of them having a maximum and the last a minimum. Therefore they must also obtain some fruits in proportion to their passions. It seems to me that such fruits have been called here *vipākaphala*. The *Shu-chi* offers two sets of interpretations, but neither of them appears to me very satisfactory. Cf. *Shu-chi*; *Fa-jên* III, p. 453 f.

<sup>2</sup> The *Ch'en-lun*: *Saṅkrāntivāda* (說度部); *Ch'in-lun*: *Saṅkṣavāda* (相續部).

<sup>3</sup> A proposition which explains the origin of another name of the Sautrāntika school.

As we have already seen the *Vātsīputriyas* postulated the existence of a certain *ago* (puṅgala) and held a view that things can transmigrate from one world to the other along with the puṅgala. (Cf. VII, 3.) But this view was refuted by the *Sarvāstivādins* and the earlier *Mahāsākyas* on the ground of their so-called momentary destruction theory. (Cf. V, 42 and IX A, 24.) Now the present proposition says that the skandhas can transmigrate from one world to the other. Then, what are meant by the skandhas



2. Apart from the āryan paths there is no eternal destruction of the skandhas.<sup>1</sup>

here? The interpretation in the 'Shu-chi is far from being clear. It interprets this with an ambiguous phrase "real-dharma-ātman." (Cf. 'Shu-chi; Fa-jên III, 46b.) Does this signify the entity ego (ātman of real dharma) or does it mean the real dharma and real ātman? One thing which is to be remembered in this connection is that the same authority has interpreted it in another place as *bījas*. (Cf. 'Shu-chi; Fa-jên II, p. 9b.) What is meant by the word *bījas* here? Is it a synonym of the "real-dharma-ātman?" We know from proposition 3 that the Sautrāntikas postulated two kinds of skandhas. In what relation do the skandhas in the present proposition stand to those in proposition 3? It is to be regretted that the 'Shu-chi is altogether silent on these questions. It seems to me that the skandhas in this proposition are the same as the *ekarasaskandhas* in proposition 3. For the meaning of the *ekarasaskandhas* cf. p. 68, note 1.

According to the present proposition the Sautrāntikas are said to have received another name "Sautrāntivādins" because they insisted on the theory of transference of the skandhas from one world to the other.

Besides the name "Sautrāntivāda" the Sautrāntika school had another name, namely, the "Dāṣṭāntika." Professor de la Vallée Poussin took Dāṣṭāntika to be the name of a branch of the Sautrāntika school. (Cf. E. R. E. Art. Sautrāntika.) But so far as the Chinese sources are concerned the Dāṣṭāntikas seem to have preceded the Sautrāntikas. K'wei-chi, the commentator of the *Vijñaptiśāstrasiddhi-śāstra* says in his 'Shu-chi (II & IV) (S. E. K. E. LXXVII 1, p. 49 & 2, p. 142b), that the original teacher of the Sautrāntika school was called Kumāralabdha. He appeared a hundred years after the death of the Buddha and was the author of the *Dṛgāntumālā-śāstra* (瞻鬘論) or "the treatise (called) the garland of similes." Because he explained the Buddhist doctrines with similes he and his followers were called the philosophers who dealt with similes i. e., Dāṣṭāntikas. The next well-known exponent of this school is Śīlabdha who was born four hundred years after the Buddha. He was the author of the *Vibhāṣā* of the Sautrāntikas. But at his time there existed no name of Sautrāntika as yet. It was only after his death that the name Sautrāntika came into being.—It goes without saying that we must be very careful in accepting such a tradition as this. But it seems probable that the Dāṣṭāntikas preceded the Sautrāntikas. As may be judged from the very name the Sautrāntikas were a group of thinkers who protested against the Abhidharmikas on the ground that they attached too much importance to the abhidharma works and started a revival movement of regarding the sūtras as the only authority. We must assume, therefore, that they appeared at the time when the aforementioned Abhidharmikas began to possess much influence over other schools.

<sup>1</sup> Nirvāṇa signifies in the original Buddhism the annihilation of the individual who is the aggregation of the skandhas. The aggregation of skandhas is due to the passions (*kleśa*). Therefore to realize nirvāṇa man must destroy the passions. But how is such destruction possible? The Sautrāntikas thought that the observance of the eightfold paths is the only way. A man may be able to suppress the passions by the sixfold meditations (cf. p. 55, note 4), yet he cannot by this means eradicate them. According to the Fa-jên (III, p. 46b) this proposition is in opposition to the view of the Sarvāstivādins (V, 10).

3. There are the *mūlāntikaskandhas* (根邊蘊) and also the *ekarasaskandhas* (一味蘊).<sup>1</sup>

4. An average man (*prthagjana*) also possesses the potentiality of becoming a Buddha (lit. in the state of an average man there are also divine things, *āryadharmā*).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> One of the most interesting propositions from the historical point of view. As such it may be advisable to give the translation of the important passages in the *Shu-chi* before giving my opinions. It says:—

"..... The *ekarasaskandha* (or the *skandha* of one taste) continues to exist (lit. turns) from time immemorial without changing its nature (lit. in one taste); it is the "subtle consciousness" (細意識) which is unintermittent and which possesses the four *skandhas*..... The *mūla* (or original) (of the *mūlāntikaskandha*) means the aforementioned subtle consciousness. (This) is the origin (of a sentient being who) transmigrates (lit. abides) in the *samsāra*. Therefore it is called *mūla*. From this origin there arise the five *skandhas*, which are also spoken of by (other) schools. Now the *ekarasaskandha*, being the origin, is not called *antika* (or end). The other five *skandhas* which are intermittent spring out of this origin: hence the name *mūlāntikaskandha*."

One thing which is to be recollected here is that our authority has employed the term "subtle consciousness," the synonym of the *ekarasaskandha* in the above quotation, in interpreting a proposition of the *Mahāsaṃghikas* (cf. I B, 8 and p. 34, note 3). Is there any doctrinal relation between the *Mahāsaṃghikas* and *Sautrāntikas*? The *Mahāyānasampragāha-sūtra*, a work of Asaṅga, seems to give a positive answer to this question. We find in it the following sentence:—"In the *Āgama* of the *Mahāsaṃghika* also this (*Ālaya-consciousness*) is esoterically spoken of. It is called there the 'original consciousness' (*mūlavijñāna*)." (T. E. XVIII, 9, p. 31 a.) When we take this passage into consideration we cannot but perceive that the idea of *Ālaya-vijñāna* is derived from the *Mahāsaṃghika* thought. But we have several reasons to believe that the *Mahāsaṃghikas* preceded the *Sautrāntikas* whose thoughts have influenced the founders of the *Yogācāra* school. It seems to me that the *Sautrāntika* idea of the *ekarasaskandha* of the subtle consciousness which becomes the substance of transmigration (XII, 1) and from which the current five *skandhas* come into existence was derived originally from the *Mahāsaṃghika* thought.

As to the doctrinal relation between the *Sautrāntikas* and the *Vijñānavādins* we are not required to give it much of our consideration. When we examine the *Ālaya-consciousness* theory as it is set forth in the *Vijñaptimātraiddhi-sūtra* and *Mahāyānasampragāha-sūtra* and compare it with the ideas of the *Sautrāntikas* we find a striking analogy between the thoughts of the two schools. Further evidence for this may be found in the historical fact that Vasubandhu, one of the founders of the *Yogācāra* philosophy, was a student of the *Sautrāntika* school also before his conversion to the *Mahāyāna* faith. (Cf. *Life of Vasubandhu*. Tr. by Takakura. "T'oung pao," 1904.)

<sup>2</sup> Deest in the Tibetan version, and also in the *Ch'in-lun*. Wassiljew has translated this proposition as „auch für den einfachen Sterblichen kann Annahme des heiligen Gesetzes stattfinden," (even for the average man there is the possibility of accepting the divine law). (Wassiljew, p. 284, note 5.) This translation is, however, not only inaccurate, it does not even tally with the interpretation in the *Shu-chi*. According to the aforementioned authority, this proposition signifies that ordinary people also have the



5. There are the Paramāṛthapudgalas.<sup>1</sup>

The remaining views are mostly the same as (those of) the Sarvāstivāda school.

*anāraṇya-bījās* (i. e., the potential elements of becoming a Buddha) a priori. Evidently the commentator has understood the *ārya-dharmas* in this proposition in the sense of *anāraṇya-bījās*. If this interpretation can be accepted, we must admit that the Mahāyāna-idea that all sentient beings can become Buddha has already existed amongst the thinkers of the Sautrāntika-school.

<sup>1</sup> We are already acquainted with the idea of *laukikātman* of the Sarvāstivādins. (Cf. V, 41.) It is interesting to see from the present proposition that the Sautrāntikas have postulated the existence of *paramārtha-pudgalas*. Then, what is the *paramārtha-pudgala*? It is the "real ātman, which is extremely subtle and cannot be comprehended." When we take this interpretation in the 'Shu-chi' and also propositions XII, 1 and 3 into consideration, the *paramārtha-pudgalas* of the Sautrāntikas seem to be the same as the *ekśrasaskandha* or the "subtle consciousness" which will become the substance which is subject to transmigration. The Vātsīputrīyas have entertained a similar idea. Cf. p. 53, note 4.

THE CONCLUDING VERSE OF THE ORIGINAL TEXT  
BY HSÜAN-CHWANG, THE TRANSLATOR.<sup>1</sup>

In detail many Sanskrit texts I've examined;  
Again I translate a treatise on the schools.  
Consistent the meanings and the text, mistakes none;  
The wise should do their best to learn this.

---

<sup>1</sup> We have the following preliminary remark to this verse in the *Shu-chi*:—  
"After the translation of this treatise the master of the three piñakas (or the three sets of  
sacred works) states (his) object in retranslating (this work)." The master of the tripiñakas  
mentioned here is Hsüan-chwang, the preceptor of the commentator K'wei-chi.



## INDEX

abdhātu	34	anāgāmya-dhyāna (未至定)	45
ābhāsvara	42	anāgata	31, 40, 65
Abhidharmakośa-śāstra	7, 8, 21, 22	anālambana	30, 59
25, 27, 29, 37, 40, 41, 43-47, 50		Ānanda	17
Abhidharmaśāstraprakaraṇa	7	anantara-mārga	65
Abhidharma-vijñānakāya-pāda-		ānāpānasmyti (持息觀)	26
śāstra by Devaśarman	53	anāsrava	51, 64, 66
abhidhyāya	28	anāsrava-bhīja	68
abhiniveśa	36	anātmaka	22, 41
abhisamaya (現觀)	22, 32	anātman	35, 50, 61
abhivyaṅgi (現起)	49	animitta (無相)	40
abhivyaṅgi	49	anītārtha (不了義)	28, 52
acala	61	anitya	22
ādā	23	anityatā	35, 39, 40
adattādāna	28	āṅkura	34
āgama	12, 68	antaparigraha-dṛṣṭi	64
āgantuka-rajas (客塵)	29	antarābhava (中有)	31, 48, 59, 62
āhāra, catvāra	25	antara-dhyāna (中間定)	45
aññapti-karma	37	antara-samaya	18
aññapti-rūpa (無表色)	31	antika	68
akuniṣṭha	44	antika-jñāna (邊智)	22, 23
ākāśa	29, 40, 61	anusaya (隨眠)	30, 33, 47, 59, 63
ākāśānantyāyatana	29, 44	anutpādayjñāna (無生智)	22, 42
akiñcanyāyatana	29, 44	anuvṛt	47
akiñcanyāyatana-samādhi	23	Aparasaila (西山住部)	15, 38, 63, 64
akusāla-dharma-tatvatā	59	apramāṇābhya	44
ālambana (所緣)	34, 47, 48, 50	apramāṇasubha	44
ālambana-smṛty-upasthāna	47	apraṇihita (無願)	40
ālaya-vijñāna	54, 68	apratisaṅkhyā-nirodha	29, 40
āma	27	arbuda	21
anabhivyaṅgi	49	arhadvadha	28
anabhṛaka	44	Arhant	24-26, 42-47, 49, 53, 58
Anāgāmin	25, 26, 46, 56, 58, 60		61, 64
Anāgāminipratipannaka	25, 46	Arhatpratipannaka	25

arūpa-dhātu	22, 29, 31, 43, 45, 52, 57	Bhavya	10
ārya-dharma	68	bhāvayitavya	38
ārya-mārga	24, 27, 33, 36, 38, 49, 52, 64, 67	bhuj	49
ārya-mārgāṅgikatva	29	bija	30, 37, 63, 66
ārya-puṭgala	25, 26, 31, 46, 66	Bimbisāra	14
ārya-sāsana	12	bodhi	43
ārya-satyāni, catvāry	13, 32, 40, 55, 59	Bodhisattva	18 ff., 38, 45, 50, 52
ārya-aṣṭāṅga-mārga	52, 61	Bodhisattvabhūmi by Asaṅga	27
asaikṣa	24, 49	bodhyanga (覺支)	43
asamjñā-devaloka	46	brahmacaryāvasthita	42, 53, 59
asamprkṣta-dharma (無爲法)	28, 31, 32, 39, 49, 54, 59, 61	brahma-loka	23, 44
asamprkṣta-vastūni	40	brahma-parisadya	44
Asaṅga	27	brahma-purohita	44
Aśoka	14	brhatphala	44
āśraya (所依)	34	Buddha	13, 14, 18 ff., 50, 52, 58, 62, 64
aṣṭamakabhūmi	25	Buddha-yāna	42
asuddhabhāvanā (不淨觀)	26	caitasika (dharma)	20, 21, 24, 30, 31, 34, 39, 46-48, 54, 59, 61
Aśvaghoṣa	30	Caityaśaila (制多山部)	16, 38, 63, 64
atapa	44	catur-arūpa-brahma-loka	44
atita	31, 39, 60, 62, 65	catur-lakṣaṇa	39
ātman	53, 55, 60	caturmahārāja-kāyika	43
ātman of real dharma	66	catuḥ-śrāmaṇya-phala	46
ātmanairātmya	39, 51, 53	catvārimahābhūtāni	34
avidyā	47, 63	cetanā (思)	62
avikalpa	48	Channagiri (密林山部)	17, 57, 61
avinivartana	26, 37, 42	Ch'en-lun	6, 16, 24, 32, 33, 37, 39, 40, 60, 66
avṛha	44	Childers	66
avyākṛtadharma (無記法)	27, 49	Ch'in-lun	6, 8, 16, 24, 25, 28, 32, 33, 37, 39, 40, 49, 60, 66
avyākṛtadharma-tathatā	61	Chi-ts'ang	5
āyatana	36, 54, 63	citta	21, 26, 28, 30, 34, 39, 46, 48, 54, 59, 61
ayathārtha (不如義)	19, 52	cittasamprayukta	31, 47, 59
Bahusrutiya (多聞部)	14, 16, 35	cittavisamprayukta	31, 39, 59
Bhadrāyāniya (賢胃部)	16, 57, 61	dāna	38
Bhagavant	18	darśana-mārga (見道)	22, 25, 27, 31, 40, 46, 50, 55, 56, 63
bhava	47, 52, 64	darśana-prahātavya	55
bhāvāgrabhūmi (有頂地)	60	Dārṣṭāntika	67
bhāvanā-mārga (修造)	22, 25, 28, 41, 55, 64		
bhāvanā-prahātavya	55		



daśasucaritam	28	ghana	21
deva	42, 53, 59	ghrāṅgavijñāna	22
deva-loka	43	Gopā Arhant	53
Devaśaman	53	Gośaka	7
dharma 20, 21, 23, 26, 39, 46, 52, 55		gotra	26
dharmaśāstrapravartana 19, 36, 52		gotrabhūmidharma (性地法)	26
dharma, ke cid	32	Haimavata (雪山部) 17, 42, 52	
Dharmaguptika (法藏部) 16, 21		hetu	22
40, 50, 62-65		Hetuvāda (說因部)	16
Dharmākara	6	Hinayāna-sūtras	28
dharmanairātmya	51	Hsüan-chwang 6, 7, 9, 10, 53, 69	
dharmaśāstrapravartana 19, 36, 52		indriya	22, 23, 34
(擇法覺支)	43	I-pu'-tsung-lun-lun (異部宗輪	
dharmaśāstrata 31, 39, 62		論)	6, 7
Dharmottariya (法上部) 16, 57, 61		I-pu'-tsung-lun-lun-'shu-chi (異部	
dhātu 22, 37, 54, 63		宗輪論述記)	10
Dhātu-kāya-pāda-sāstra 7		I-pu'-tsung-lun-lun-'shu-chi, fa-jen	
dhyāna (靜慮) 22, 24, 32, 43, 45, 49		(異部宗輪論述記發軔)	10
Dipavaṃsa 10		Jambudvīpa	14
Dṛṣṭāntamālī-sāstra (喻鬘論) 67		jarā	39
dṛṣṭiparāmarśadrṣṭi 63		jarā-marāṇa	47
duḥkha 22, 35, 36		jāti	47
duḥkha-satya 40, 41, 59		jihvāvijñāna	22
duḥkha-vedanā 24		jīva	55
duḥkhe dharmajñāna (苦法智) 41, 57		jñapti-karma	37
duḥkhe dharmajñānakṣānti (苦法		Kai-yüan-lu	5, 6
智忍) 41, 57		kalala	21
duḥkhe 'nvayajñāna (苦類智) 41, 57		kalpa	50, 63
duḥkhe 'nvayajñānakṣānti (苦類		Kālāsoka	14
智忍) 41, 57		kāma	52, 63
durgati 38		kāma-dhātu (-loka) 31, 40, 42, 43, 45	
ekakṣaṇikābhisamayāntika-jñāna		48, 52, 56, 59	
(一剎那現觀邊智) 22		kāmamithyācāra	28
ekakṣaṇika-citta 20, 41		kāmasaṃjñā	22
ekakṣaṇika-citta-samprayukta-prajñā		Kaṇṇika	7, 8
21		karma 31, 33, 37, 49, 52, 60, 62, 63, 65	
ekarasaskandha (一味蘊) 64, 65, 67		karma-phala	65
Ekavyavahārika (一說部) 15, 16, 18 ff.		karuṇā	50
Ekottarāgama 25		Kāśyapīya (飲光部) 17, 54, 65	
Fai-chang-fang (費長房) 5		Kathāvatthu	10
gati 21		Kaukkujika (鵝胤部) 15, 16, 18 ff.	

kavadīṃkarāhāra	25	Mahāprajñāpāramitā-sūtra by Nā-	
kāya	22, 26	gārjuna	20
kleśa	27, 30, 33, 63, 65, 67	Mahāsaṃghika (大衆部)	16-18
kṛtakṛtya (所作已辦)	23	20 ff., 41, 42, 49-52, 54-56, 61-64	
kṣamaṇa	26		67, 70
kṣana	25	Mahāvaiṣṇava	12
kṣānti (忍)	26, 38, 56	Mahāvibhāṣā	9, 10, 23, 25, 27, 39, 51, 52
kṣayajñāna (盡智)	21, 42	Mahāvīyutpatti	42, 43, 45, 51
kṣipta-bhūmi	55	Mahāyāna	30, 34, 40, 51, 70
kṣipta-citta	49	Mahāyānasampradāya-sūtra	70
Kumārajīva	5, 6	Mahāsāsa (化地部)	18, 23, 25, 29, 31
Kumārālabdha	67	33, 41, 42, 44, 50-53, 56, 60-65, 67	
Kuru continent, northern	46	maitrī	52
kuśala-dharma-tathatā	61	maṇasamcetanāhāra	27
kuśalamūla	26	manovijñāna	36
Kusumapura	14	manuṣya	45
K'wei-chi	7, 8, 9, 14, 67, 69	maranabhava (死有)	33
lakṣana	39, 40, 56	mārga	24, 28, 35, 52, 64, 66
laukika	27	mārga-sāya	42
laukikāgradharma (世第一法)	26	mārgāṅga-tathatā	61
27, 40, 41, 56		mārge dharmajñāna	43
laukika-mārga	46	mārge dharmajñānakṣānti	43
laukika-pudgala	51	mārge 'nvayajñāna	43
laukika-samyagdṛṣṭi	27, 49, 60	mārge 'nvayajñānakṣānti	43
laukika-sāsana (世間教)	36	mātrighāta	30
laukika-sraddhendriya	27, 49, 60	Maudgalyāyana	19, 25
laukikātman	68	Milindapañha	12
La Vallée Poussin	15, 67	Minayeff	9
Li'-tai-san-pao-chi	5	mūthyādrṣṭi	30, 65
lokottara	18	mokṣāmukha	42
lokottara-dhyāna	49, 60	mṛśāvāda	28
lokottara-sāsana (出世教)	35	mukti	52
Lokottaravāda (說出世部)	15 ff.	mūla	69
Madhyamāgama	25	mūla-samaya	20
Magadha	14	mūla-vijñāna	69
mahābhūmi	63	mūlāntikaskandha (根邊蘊)	69
mahābhūta	61	mūrdhāna (頂)	28, 58
mahābrahma	44	Nāga group (龍象衆)	16
Mahādeva (大天)	14, 15, 24, 36	Nāgārjuna	10, 20
38, 53		nairyāṇika	24
		naiṣaṇṇika-saṅkṣa-dharma	51



naivasamjñā-nāsamjñāyatana	29, 44	parivāra (眷屬)	47
nāma	20, 39, 56	pāruṣya	28
nāma-rūpa	47	paryavasthāna (經)	30, 33, 47, 59
naraka	43	Pāṭaliputra (Patna)	14
nidāna	64	peṣi	21
niḥsaraṇa	22	phalasthā	41, 56
niḥsaraṇa-mārga (出離道)	35	piṭṭhāta	28
Nikāya-bheda-vibhaṅga-vyākhyāna	10	prabhāva	19
nirmāṇa-kāya	18	prabhava	22
nirmāṇarati	43	prācya	14
nīrodha	22	prajñā	21, 24, 42, 47
nīrodha-satya	40	Prajñaptivāda (說假部)	15, 16
nīrodhe dharmajñāna	41		56-58
nīrodhe dharmajñānakṣānti	41	Prakarāṇa-pāda-sūtra	7
nīrodhe 'nvayajñāna	41	prakṛtyā	29
nīrodhe 'nvayajñānakṣānti	41	prāṇātipāta	28
nīrodhasamāpatti	7	praṇīta	22
nirupadhīśeṣa (-nīrvāṇa)	51	praśrabdhisaṃbodhyaṅgam	
nīrvāṇa	20, 25, 27, 29, 35, 49, 58, 67	(輕安覺支)	43
Nīrvāṇasūtra	28	pratigha	42, 59
nītārtha (了義)	28	pratipannaka	41, 56
niyāma (決定)	27	pratipatti	22
niyama	27	pratisamkhyā-nīrodha	29, 40, 61
nyāma (離生)	27	pratītya-samutpāda	33, 47
nyāya	22	pratītya-samutpādāṅgikāva	29, 47
Kenye Oyama	10	pratītya-samutpāda-tathatā	61
pañcūna	28	pratyantika (邊節衆)	14
pañcadr̥ṣṭi	58, 59	pratyaya	22
pañcānantaryāpi	28	Pratyeka	58
pañcavastūni	14, 15, 24, 35, 38, 53	pratyeka-yāna	42
pañcaviññānakāya	22, 48, 55, 59	pratyutpanna	39, 59
pāpa	28	pravrajita	15
paracittajñāna	31	prayoga	24
parakṛta	32	preta	43
Paramārtha	5, 6, 10, 57	prīti	44
paramārtha-puḍgala	68	prīṭisambodhyaṅgam (喜覺支)	43
paranirmitavaśavartin	43	pr̥thagjana	24, 26, 30, 38, 42, 49, 50
Parinirvāṇa	12, 14		52, 59, 68
parittābha	44	pr̥thagjana-bhūmi	50
parittasubha	44	pr̥thivīdhātu	34
		Pa'-chi-i-lun (部執異論)	5, 6

pudgala (補持伽羅)	53-55	Samkrāntivāda (說轉部)	17, 66
pudgala, topmost (齊首)	60	Sammatīya (正量部)	16, 57, 61
punya	37	samprayuj	30, 48
punya-prasava	44	samprayukta	20
puruṣakāra	37	samskāra, vide samskrta	
rāga	30, 42, 52, 59, 63	samsāra	67
rddhi	31, 42, 53, 55, 59, 64	samsarga-smṛty-upasthāna (相雜念住)	47
rūpa	22, 34, 39, 58	samskrta (dharma) (= samskāra)	
rūpa, subtle	22	28, 34, 36, 40, 47, 51, 53, 54, 62, 63, 65	
rūpa-dhātu	22, 44, 45, 48, 52, 56	samskrta-vastūni	40
rūpa-kāya	19	samudaya	22
rūpēndriya	23, 34, 61	samudaya-satya	40
śaḍbhijñāna	31	samudaye dharmajñāna	41
śaḍāyatana	47	samudaye dharmajñānakṣānti	41
śaḍvijñānakāya	22	samudaye 'nvayajñāna	41
sababhū	20	samudaye 'nvayajñānakṣānti	41
śaikṣa-dharma (有學法)	65	samyagdharma-cakra	52
śaikṣā-rya-pudgala	66	samyaktva-nyāma (正性離生)	
Sakṛdāgāmin	25, 26, 46, 56, 58	11, 27, 28, 40, 45, 46, 50, 51, 56	
Sakṛdāgāmpratipannaka	25, 46, 58	samyojana (結)	27, 50, 55
Śākyan race	12	Śāṅkhya	54
Śākyaputra	12	San-lun-hsüan-i	5
śākyavarṇa	12	Śaṅgarika (六城部)	17
saṃādhi	20, 41	śānta	22, 35
saṃādhi-sambodhyaṅgam (定覺支)	43	santāna	50
saṃāhita (等引)	23, 49, 52	Santānavāda (相續部)	66
sāmantaka-dhyāna (近分定)	45	sarāga	22, 48, 55, 59
saṃāpatti (等至)	43	Sarvāstivāda (說一切有部)	
śamatha	26	7, 16, 20, 22, 23, 25-29, 31, 32, 34, 36, 37, 38-54, 59, 60, 62, 64, 65, 68	
Samaya-bhedo 'paracana-cakrenikāya-bhedo 'padarśana-saṃgraha	10	Sāsana-varṇa	10
saṃbhinnapralāpa	28	sāsrava	27, 49
saṃbodhyaṅga (覺支)	43	sāsrava-dharma (有漏法)	19
saṃbhoga-kāya	18, 20, 32	satkāyadrsti	28, 64
saṃgha	14, 15, 62, 64	sattva	21, 50
saṃghabheda	28	Sautrāntika (經量部)	7, 17, 27
Samghapāla	5	40, 46, 48, 53, 66-68	
saṃghāta	33	Schiefner	7, 9
samkrānti	55		



sekhiya-dhamma	66	T'ang-lun	6, 14, 16, 27, 37, 60
'Shi-pa-pu'-lun (十八部論)	5	Tāranātha	8, 9
śīla	24, 38	Tathāgata	19ff., 36, 52
śīlavrataparāmarśa	28	tathāgatasyāntike duṣṭacitta-rudhi-	
śīlavrataparāmarśadr̥ṣṭi	63	rotpādāna	28
Si-yu-chi	14	tejas	19
skandha	36, 39, 51, 54, 63, 66, 67	tejodhātu	34
smṛtisambodhyaṅgam (念覺支)	43	tīrthika	42, 53, 55, 59, 64
smṛty-upasthāna (念住)	26, 44, 46, 61	tīryag-yoni	43
ṣoḍaśākāra (十六行相)	22	trayastrimpśa	43
ṣoḍaśa citta-kṣaṇāḥ (十六心 利那)	41	trikāya-theory	18
sparsa	47	tripiṭaka	69
sparsāhāra	25	tr̥ṣṇā	47, 64
śraddhā	20	tusita	43
Śrāvaka	58	ubhayakṛta	32
Śrāvaka-yāna	42	upādāna (有執受)	47, 50, 64
Śrīlabdha	67	upakleśa (隨煩惱)	30
Srotaāpanna	25, 26, 27, 32, 42, 46	upapattibhava (生有)	31
	58, 61	upasampadā	15
Srotaāpattipratipannaka	25	upekṣā	44
Stcherbatsky	54	upekṣāsambodhyaṅgam (捨覺 支)	43
sthitī	39	uṣmagata (煖)	26, 56
Stihaviravāda (上座部)	14, 16	Uttarakuru	46
stūpa	38, 63, 64	Uttarāśaila (北山住部)	15, 38, 63, 64
śubhakṛtsna	44	Vaibhāṣika	7, 50
sudarśana	44	Vaiśeṣika	53
Sudatta	25	varga	41
sudṛṣa	44	Vasubandhu	8, 68
sukha	24, 44	Vasumitra	51, 10, 21, 32, 39
śūnya	22, 35, 40	Vātsīputrīya (犢子部)	17, 22, 42, 51
sūtra	28, 52, 67		53-57, 59, 66, 69
Suvarṣaka (善歲部)	17, 65	vāyudhātu	34
Suzuki	30	vedanā	25, 44, 47, 48
svabhāva	20, 21, 24, 48, 63	vicāra (伺)	44, 45, 51, 60, 62
svabhāva-smṛty-upasthāna (自性 念住)	47	vicikitsā	28
svalakṣaṇa	48	vihimsāsamjñā	21
svapna	20	vijñāna	47
svayaṅkṛta	32	vijñānāhāra	25
Takakusu	8, 53, 68	vijñānānantyāyatana	29, 42
		Vijñānavādin	33, 54, 68

Vijñaptimātrasiddhi-śāstra	54, 63, 66, 68	viśaya	20, 22, 34
vikrānta	50	vitarka (尋)	44, 45, 51, 60, 62
vimukti	49, 62, 64	vyāpāda	28
vimukti-mārga	65	vyāpādasamjñā	21
Vinitadeva	10	Walleser	8, 11, 20, 28, 29, 35, 37
vinivartana	26, 42	Wassiljew	7, 9, 11, 14, 24, 29, 31, 35
vipāka (異熟)	33		37, 49, 60, 68
vipāka-hetu	37	Winternitz	8
vipāka-phala	37, 65	Wogihara	8, 27
vipāśyanā	26, 44	yāma	43
virāga (離欲)	22, 45, 48, 55, 59	yāna	49, 62, 64
virtūḍha-punyakriyā	48, 59	Yoga	23
vīryasambodhyaṅgam (精進覺支)	43	Yogācāra	18, 54, 63, 68
visamprayukta-saṃskāra	39	Yogācāryabhūmi-śāstra	28, 38



# THE APPLICATION OF A FEW CANONS OF TEXTUAL AND HIGHER CRITICISM TO KALIDĀSA'S ŚĀKUNTALA

by

S. K. BEI VALKAR

Kālidāsa's Śākuntala has had the rare good fortune of being praised very lavishly and at once elevated to the rank of the World's Classic even before it was made available in a fairly critical edition, and even before its real charm and meaning was even half-understood. It was much later that scholars came to realise that there was a very complicated problem connected with the varying recensions of the play: the shorter or the Devanāgarī as current in Western and Southern India, the longer as current in Bengal, and the Kashmirian, which is based upon the unique birchbark Ms. discovered by Bühler in 1875. Now, rather than endeavouring to resolve the problem by the application of the generally recognised principles of criticism, Pischel and others took sides; and we know what to expect when party-considerations invade the domains of scholarship. A prolonged study of the Śākuntala has convinced me that it is possible to rise above the recensions and construct a text of the play that would satisfy all the tests of lower and higher criticism. I propose to illustrate this by considering a few typical cases.

I begin with that exquisite song of the Natī in the Prologue, which the Devanāgarī text reads thus—

*Itsi cumbiāḥ bhāmareḥḥ suamarakesarasihāḥ |  
avadaṃsaanti daamāṇā pamadao sirsakusumāḥ ||*

Monier Williams thus renders it—"Loving [amorous] fair-ones make ear-rings of the Śirisha-blossoms that-are-very-gently-kissed by bees (and) the points-of-whose-filaments-are-very-delicate."—The first criticism of this text is that it gives two forms for the nom.

pl. *daamayā* and *pamadāo* (or in some Mss. *pamadā* and *daamādo*), the conjunction of which is improbable in one and the same line. Cappeller avoids the awkwardness by reading *daamānā pamadā*, which violates the metre of the second line. This is a grammatical difficulty.—Secondly, the metre of the first line is not correct. It is a stanza in Kālidāsa's favourite Āryā metre.<sup>1</sup> It should normally consist of 12+18+12+18 mātrās, but in the above text the second quarter gives two extra mātrās. Was Kālidāsa, like Homer, nodding? None of the variants preserved in Mss. of the shorter recension helps us out of this metrical difficulty.—The third is a difficulty of interpretation. Why are the ladies *daamānā* (which means not amorous but compassionate)? Some explain that they feel compassion because the bees kiss the blossoms: but surely that is the life-purpose of the blossoms. The ladies might envy their lot, not grieve for it. Others answer that the sympathy is for the pain caused in the act of plucking; for, the ladies, like the Heroine, love the tender creepers. But then they, like the Heroine, should not have plucked the blossom. And in any case what is the propriety on that supposition of introducing the bees at all? None of the explanations in the field quite meet the case.

Turn we next to Pischel's reading of the verse—

*Khaṇacumbhāt bhamarehī uha suumārakesarasihāi*  
*avaṇṇasaṁti sadam sīrsakusumāt pamadāo ||*

Our first or grammatical difficulty does not arise here; but the metrical difficulty remains, as the second quarter now gives 19 mātrās. For the word *uha* the variants are: *uha* (= *pha* = *tarkayata*, where the uncompensated shortening of the long *u* is against philology); *suhaa* (= *subhaga*, the reading of the Kashmir Ms., which is tautologous with the following word *suumāra* = *sukumāra*); *uaa* in Sir William Jones' Ms.; and *uāa* in a Bengali Ms. reported by Folkes. Pischel renders *uha* by *paśyata*.

As none of the extant readings is quite satisfactory here is a good case for conjectural emendation, provided it is an emendation. Now, I propose changing *uha* to *ua*, making the word two-syllabic, as it is in fact preserved by two sets of Mss. Otherwise I accept the reading of Pischel. *Ua* is a Deśī word for *paśya*, and many a scribe or student must have stumbled upon the unfamiliar word. The suggested emendation has much transcriptional probability. Assuming a Śāradā



original for the archetype, we know that in that script ऋ (a) and ॠ (ha) are occasionally liable to be confused. *Uha* suggests the Sanskrit *ūha* as given by the commentator *Śaṅkara*. A second line of Ms. tradition probably started with some scribe mishearing *uā* for the reader's *ua*. This gives the *uā* of one set of Mss. A third line of mistaken readings, I believe, started with an accidental dittography of *uaa* for the original *ua*. The unintelligible *uaa*, becoming *uaha*, got changed next, perhaps under the influence of the word *subhaga* of the immediately preceding verse, into *suhaa*. This occasioned the tautology of *subhaga* and *sukumāra*, both meaning delicate. The next inevitable and more deliberate step was to drop the inconvenient *suhaam* and make metrical compensation for it by altering *khaya* to the synonymous *ītsi*, thereby restoring the lacking three mātrās. The metre, however, did not become quite regular; but as it was a Prākṛit verse, and as the pernicious habit of ignoring and even murdering the Prākṛit of the original had long prevailed, nobody bothered himself about it, although, we are told, that the exquisite song as it was sung by the Naṭi sent the Sūtradhāra himself and the whole audience into a self-forgetting ecstasy over the melodies of the music!—We thus see that the emended reading can adequately explain the genesis of all the existing variants—and this is the least that a proposed emendation ought to effect.

Next as to the intrinsic value of the proposed emendation: for, there lies the whole crux. This is how I understand the passage. The ladies feel sympathy for the lot of the Śiṣṇa-blossoms not because the bees kiss them, but because they kiss them just for a moment (*khaya*) and then flit on to another flower. There is no constancy in their love. The motive for compassion thus becomes evident. Now this bee-motif is introduced in our play more than once. It is a bee arising from the basin of the newly watered Nava-mālikā creeper that frightens Śakuntalā and gives the Hero the opportunity to reveal himself; Duṣyanta envies the lot of this very bee hovering around the Heroine's face; in Act 6 the penitent King paints this same bee episode and has a beautiful stanza to describe it; in the earlier Act, in the well-known Prākṛit song sung by a lady of the harem, but there is conveyed the delicate inevitable suggestion that Duṣyanta has played the bee to some earlier love: everywhere then Duṣyanta = the bee. Can the motive for introducing the bee

in the song of the Nāṭi continue to be any longer doubted? Duṣyanta is the bee, Śakuntalā the Śirīṣa blossom, and, and the compassionate ladies the heavenly Apsārasas who come to the rescue of the forlorn and helpless Śakuntalā in the days of her sore need. The Prologue is intended to convey all this delicate suggestion, and more: The Sūtradhāra who, in consequence of the rapturous music, forgets his own earlier words typifies Duṣyanta, with whom in fact the poet actually compares the Sūtradhāra in the last verse of the Prologue. The whole Prologue, thus viewed, gains a new significance. Its rich suggestiveness is altogether in the happiest vein of the poet; and we cannot afford to lose it for the sake of a little conservative nervousness in adopting an emendation that does the very least violence to the traditional text and that in fact enables us to transcend the recensions and reach what might reasonably claim to be an archetypal reading.

The next passage I choose occurs in Act 2 in that much discussed description of the hunting attire of the King as put into the mouth of the Vidūṣaka. Monier Williams thus gives the passage—

*Eso bhāṣanahatthāhi vaṇapupphamaladhariñhi Javanhi parivudo  
ido evva āacchadi piṇvaasso.*

Cappeller, however, reads it as follows—

*Eso bhāṣanahattho vaṇapupphamālādhāri ido jjevva āacchadi  
piṇvaasso.*

And observes in his German Notes to the passage: „Das aus griechischen Mädchen bestehende Jagdgefolge des Königs ist ein später Zusatz, wie Pischel (Diss. 45) namentlich unter Heranziehung von Raghū IX. 50 ff. überzeugend dargetan hat.“ Pischel, nevertheless, gives the text thus—

*Eso bhāṣanahattho hīaayihitapiṇaavo vaṇapupphamālādhāri ido  
jjevva āacchadi piṇvaasso.*

Cappeller in his textual reconstruction has omitted the adjective *hīaayihitapiṇaavo* (literally, having the loved person placed within his heart) for what I believe to be merely subjective reasons: the epithet was felt to be out of taste especially in Vidūṣaka's present description of the King. Pischel retains the epithet without making any comment; but in his Dissertation he justifies the omission of the Ionian slaves, and the consequent wearing of both the bow and the garland of wild



flowers by the King himself, by citing Raghu ix. 50ff. where Daśaratha, starting upon a hunting expedition, is described as "*vipulakanṭha-niṣakṭaśarāṇaḥ*" and "*vanamālaya-grathitamauliḥ*". As there are many similarities of ideas and expressions in the two descriptions of the same theme by the same poet, it seems, *prima facie*, that we must let the Ionian maidens go, although of course there is no anachronism involved in retaining them, seeing that they are admitted by Cappeller as well as Pischel in Act 7 of this very play in spite of the fact that a variant (*Pratihari* for *Yavani*) was available. But there are two weak points in Cappeller's procedure. He has not explained how the epithet *hiraṇyhitapīṇavo* got in. It is easy enough to put it down to the credit of some silly third-rate interpolator and omit it. It is easy; but more honest is Pischel's retention of it on the evidence of his Mss. Secondly, what could have been the object in introducing the Ionian attendants in the hunting paraphernalia of the King? Was the interpolator a Greek citizen or a devoted admirer of the Greeks who was run mad with Ionian notions and who would not rest in peace unless he saw his own country-women in the Royal equipage? Except on such fanciful supposition it becomes hard to understand the psychology of the interpolation. For, it must never be forgotten that every rejected reading leaves a ghost of it behind, which continues to oppress the mind of the editor and refuses to be laid at rest unless some very simple and straightforward apology is offered on its behalf.

I believe that it is the text preserved by the birch-bark Ms. that contains the key to the right solution of the problem. Here the reading stands thus—

*Eso rao bāṇasayahatthāhī Javanthī parivudo vaṣapupphamālādharī  
ido yyevagacchadi.*

Here the King wears the garland, but his Ionian attendants the bow. Monier William's reading gives both the bow and the garland to the Ionian attendants, and it might be called the reading with the garland misplaced. Cappeller's reading gives both the bow and the garland to the King, and it might be called the reading with the bow misplaced. I prefer the Kashmirian reading not merely because it makes an equitable distribution of the property, but because with a reading allied to it in the archetype I am able to explain how the





and friends must return. They sit down under the shade of a tree for a little rest, the father musing as to what his message might be to his Royal son-in-law, and Śakuntalā casting a last wistful glance upon that homely scene so full of countless associations of happiness and affection, before she pursues her journey towards a scene to her so unfamiliar, with all its nameless possibilities and potentialities for weal as for woe. What heart would not be moved by the situation? Even the trees and creepers and antelopes and birds have felt the pangs of separation. All of a sudden Śakuntalā's mind is arrested by a female Cakravāki in the lotus pond near by. Monier William's Devanāgarī recension of the passage runs thus—

Śakuntalā—*Halā, pekkha. Nalivpattantaridam piśahaaram adek-  
khanti adura cakkavāt araḍaḍi: Dukkaram ahaṃ  
karemi tti.*

Anasūyā—*Sahi, mā evaṃ mantehi:  
Esa vi piṇṇa viya  
Gamei raṇṇiṃ viśāadhaaram  
Garuaṃ pi virahadukkham  
Asābandho sahavedi*

The Bengali recension, usually prolix, is here very brief. The above two speeches are altogether absent in Pischel's standard edition of that text. Instead we have only one speech of Anasūyā referring to the Cakravāka incident—

Anasūyā—*Sahi, ya so assamaṇade atthi ko vi cittaṇṇanto jo tae virahī-  
jṇanto ajja ya asuo kado. Pekkha:  
Puḍaṇṇivattantariyaṃ  
Vāharīo vāṇuvāharei piyaṃ  
Muhavavuddhamuṇḍalo  
Tai dīṭṭhiṃ deī cakkāo*

Neither of these versions is satisfactory from the point of view of higher criticism. The Devanāgarī recension does not tell us why the male Cakravāka does not reply to his mate's desperate call when he is so close to her. The Bengali version gives the reason for this, but that version is rather tantalizing inasmuch as it does not tell us what Śakuntalā's reply was to her friend's observation. The Kashmirian version gives all the three speeches, with certain variations of a verbal

character. Ignoring these and ignoring also Cappeller's restoration of the metrical form to the speech of Śakuntalā (so that each speech now ends with a Prākṛit verse), it seems to me that a recension giving all the three speeches satisfies completely all our critical and aesthetic requirements. The point of the incident might be thus explained. As the three friends are seated together under the shade, making best of what each one of them felt to be her very last opportunity of being amidst the companions of her childhood, Anasūyā finds a possible relief to her own feelings by remarking that all the animate creation in that hermitage feels what she herself feels, and points to the Cakravāka who is so much weighed down by grief that he is oblivious to the wailings of his mate. Śakuntalā is, however, forcibly and sympathetically arrested by the lamentations of the female Cakravāki. She calls and wails but her mate heeds her not. Supposing she (Śakuntalā) were to call and wail and Duṣyanta were not to heed her! The very thought was insupportable. But this was exactly the fate in store for her, and this incident is a premonition of it, again couched in the best vein of Kālidāsa—did we but have his un mutilated text before us. The Cakravāka does not of course purposely slight his mate: He turns a deaf ear to his mate's cry because his mind is otherwise preoccupied. He thus properly symbolises Duṣyanta whom Durvāsas' curse makes forget his plighted love. Priyamvadā (to whom rather than to Anasūyā the last speech belongs) perceives what is passing through Śakuntalā's mind. She perhaps felt sadder than Śakuntalā herself, because she knew of the curse, the knowledge of which was withheld from her friend. She however tries to suppress her own feelings and turns the thoughts of Śakuntalā in a more hopeful direction. "You are making rather too much of the present momentary sufferings of this Cakravāki. The Cakravāki knows how to endure even a longer suffering, yea, to endure it with patience and with hope; for, she knows that day must follow the night." Does not the incident so understood now gain a new significance and make out of what was at best an imperfectly understood Prākṛit jargon a delicately worded suggestive poetry such as Kālidāsa always loved to write? The accidental omission of a part of the conversation in both the recensions of the text might have been due to the archetype having been injured in that part by breakage or peeling, to which birch-bark Mss. are peculiarly liable, or to a later scribe's having



failed to supply an omission written in the margin of his exemplar, or to some other assignable cause. As both the so-called shorter and the longer recensions of the play have gone wrong, it is obvious that any a priori procedure on the assumption that the one or the other of these recensions is or can alone be reliable cannot by any means take us even a whit nearer to the text as Kālidāsa might have written it.

I shall resist the temptation of citing a few more examples, and particularly of giving a long bit of continuous text, to show what large dramatic values we are compelled to lose because our editors and critics have thought it fit to take sides rather than solve the problem of Śākuntala recensions in a critical, straightforward manner. But this accusation would be absurd and ungrateful, if Kālidāsa himself were a careless artist who did not deliberately intend even half the nice things that some hypersensitive critics claim to see in his writings. How can we prove that Kālidāsa was a conscious artist who weighed his words and who intended that his every stroke should count? Might it not have been the case, at the most, that Nature merely took the pen from his hand and wrote his works for him? A positive Nay to this charge is furnished I think by the other (and presumably earlier—but that is not essential for the argument) plays of Kālidāsa. A critical comparison of the poet's Mālavikāgnimitra and Vikramorvaśīya with the present masterpiece reveals in my opinion a progressive deepening of the ethical motive, which reaches its highest watermark in the Śākuntala as much by what the poet gives us in it as by what he refrains from giving. I shall cite a few concrete cases.

Consider, to begin with, the rôle of the Vidūṣaka in the three plays. In the Mālavikāgnimitra the Buffon takes almost the principal part in securing Mālavikā for the Hero, first by setting the dancing masters by the ear and then by pretending to be bitten by the snake and so securing the cobra-marked signet-ring. In the Vikramorvaśīya the Vidūṣaka plays a less significant rôle. He is the King's confidant who is tricked out of his secret, who mislays the love-letter, but who nevertheless keeps company with the King in his interviews with Urvaśī and Citralekhā. In the Śākuntala however the poet has never brought the Vidūṣaka in the same scene with the Heroine. What use the poet makes of him in the conduct of the plot is strictly negative

and subsidiary. In the famous repudiation scene in Act 5, where there was a chance of the two being confronted, the poet has artistically sent him away. Would it be wrong to infer that the poet realised the utter incompatibility of bringing the ethereal character of Śakuntalā—the adopted daughter of Nature—face to face with the grossly vulgar Vidūṣaka who was just a man of the town with no love for Nature and out-door life?—Consider in the second place the rôle assigned in these plays to the Hero's secondary-loves. There are two of them in the Mālavikāgnimitra: Dhārinī and Irāvati, the one possessing the dignity and forgiveness and the other the passionate jealousy and virulence that it is usual to assign to co-wives in general. Irāvati is excessively hot-tempered, and Dhārinī draws herself discreetly out of the game because she was shrewd enough to realise that her days were over—*va me eso maccharassa kālō*—and that her best chance ultimately lay in playing one new favourite against another. The ethics of the Vikramorvaṣīya is pitched to a slightly higher key. There the queen Kāśirājaputrī becomes at first restless and petulant, but finding that the new love is a heavenly Apsaras, she unreservedly resigns herself to the inevitable. This self-sacrifice has its reward, and we find that Urvaśi throughout pays her the customary respect and precedence. In the Śākuntala although the co-wives Vasumati and Hamsapadikā are mentioned more than once, they altogether sink into insignificance. Kālidāsa in fact has never cared to actually introduce any one of them on the stage. What would these myrmidons count in a play where love is intended to be not an affair of mere sensuous gratification or of power-and-pomp, but a true knot of heart-strings, tending with each ripening year to become more and more spiritual? This is to my mind an evidence of the poet's gathering sobriety and seriousness of purpose.—Consider once again the conduct of the Hero to his old and new loves in all these plays. In the Mālavikāgnimitra he falls prostrate at the feet of the irascible Irāvati and is heartily glad of it when she leaves him unpropitiated: *Manye . . . prapīṭālaṅghanāṇi sevām*. And the more dignified Dhārinī also he treats with equally scant grace. In the Vikramorvaṣīya too we see the Hero prostrating himself before the Queen in Act 2. The Queen departs in anger as usual, and the King is sorry for it, but is anxious to use that as a lever to secure his own purposes: *prapīṭālaṅghanād aham asyām dhairyam avalambayisye*. The Abhijñānaśākuntalā also exhibits



the Hero prostrate at the feet of his Love: but mark the difference. There is no sham or pretence in the thing. The King has suffered, has truly repented. The Lady-love has also suffered, has known how to rise above suffering; and there results a spiritual welding of hearts which for the earlier plays was altogether unthinkable. Finally, consider another small but significant element of comparison and contrast. In all the three plays there is a first meeting of the Hero and the Heroine followed by a period of separation, which ends with the dénouement of the play. The cause of separation in the *Mālavikāgnimitra* is a jealous fit of Queen Dhārīṇī and it is brought to an end, among other things, by Vidūṣaka's trickery. There is a longer separation in the *Vikramorvaṣīya* caused by the Heroine's unwitting transgression, and it is brought to an end by a mere concatenation of accidents, there being a very free introduction of the supernatural in the play. As contrasted with what we find in the *Vikramorvaṣīya*, the suffering of the Hero in the *Śākuntala* is far more human, far more genuine. The suffering of the Heroine in the *Mālavikāgnimitra* debases her mind, as we find her content even to accept the rôle of the King's mistress, although fully aware of her own Royal parentage. The suffering of the Heroine in the *Śākuntala* chastens her mind and transforms her into an ideal of Āryan womanhood. Is it not pertinent to ask whether all these elements of contrast in the successive works of one and the same writer can be merely fortuitous and absolutely undesigned?

Assuming then that Kālidāsa has been a conscious and deliberate artist and that his ethical outlook on life was becoming progressively deeper and more spiritual, what should be our view as to the inner spring and the ultimate purpose of the plot-movement in the *Śākuntala*? It is necessary to go into the question in details, citing at each step passages in support, which would enable the impartial reader to arrive at an independent conclusion of his own.—To begin with, in the Prologue the Naṭī is to sing a song. Almost any song would have served the purpose, but she wants to know what the theme of the song should be and the *Sūtradhāra* answers that it should be the Vernal Season: *acirapravṛttam upabhogakṣamam grīṣmartum adhi-kṛtya*. The word *upabhogakṣamam* (fit for merry enjoyment) deserves to be particularly noted. The penance-grove described in the first Act testifies to the workings of the same season. For, there there are

mangos in blossom, flowering Bakulas, and fragrant bowers of Nava-mālikā. And it cannot also have been an accident that Śakuntalā's mother whose story is narrated in the same Act seduced the sage Viśvāmitra also at the advent of the Spring (*vasantodārasamāc*).

The sentiments that occupy the minds of the Hero and the Heroine are conformable to this prevailing sensuous atmosphere. Duṣyanta is full of the pride of youth and power, a slave of impulses and habituated to receive unquestioning obedience. He claims that his wishes should be a law even to Nature. Mark his confident self-assurance at the throbbing of his arm as he enters the enclosures of the hermitage (*athavā bhavitavyānam dvārāṇi bhavanti sarvatra*); his egoistic logic which demands that whatever he wishes must be right, because he wishes it (*Satam hi saṁdehapadeṣu vastuṣu pramāṇam antaḥkaraṇaprayatnayā*); and his envy for the lot of the bee, the irresponsibly flirting bee of the Prologue. In the first three Acts of the play everything happens just as Duṣyanta wants it: Śakuntalā turns out to be a Kṣatriya girl; his love is requited; he unexpectedly gets the pretext for staying at the hermitage for a number of days; and Śakuntalā's friends consent and even conspire to bring about the match. Duṣyanta is a King and it looked as if everything in the world was meant for his *upabhoga*.

Turn we next to Śakuntalā, the deserted daughter of the Apsaras. She inherits from her mother her beauty and her frolicsome mood (evidenced by her repartees with Priyamvadā). Like the Spring, her youth too was in blossom (*paṇharavitthārāittaam jorvayam*); and at the very moment that Duṣyanta learns how the *ummadaittaam rūpam* (the intoxicating beauty) of Śakuntalā's mother had achieved its conquest over even the austere Viśvāmitra, Duṣyanta had seen and experienced enough of the maddening power of a fair form to make him conclude that this daughter of the Apsaras was, for her own part, bent—*vasantodārasamāc*—upon making her own conquests. But what now was Śakuntalā's goal of married life? Kālidāsa has taken particular care to tell us of it. Says the Heroine: *Hala, ramaṇe kṣhu kāle imassa pādavanikuṣassa vadiaro saṁvutto: iam navakusumajorvayā (vayajosiṇi) aam pi buddhaphaladāe nabhoakkhamo sahaāro*. Here again we meet with the word *upabhogaksama* to indicate the pervading spirit of the season. That pleasure is not the sole aim and purpose of marriage; that marriage has its own duties and responsibilities; that



properly understood marriage is the most agreeable way of teaching and learning the lesson of sacrifice, of serviceableness; this is an idea that never crosses the mind of this daughter of the Nymph. With her all is a matter of heedless and headlong love-at-first-sight between persons who seem to have been designed for each other and for whom love is an end in itself, being synonymous with pleasure. But, of course, a person who is entering upon life with no ideal higher than pleasure is running great risks. He intends to extract the very best from life, and he must be prepared if, in a capricious mood, the world gives him only thorns and brambles. If with ideals such as these people emerge unscathed from the battle of life and even win the laurels of it, they have every reason to thank their stars; but they ought to be prepared for being at any moment assailed by darkest distress and meet the most irrationally tragic ending. Their pleasures were unearned and undeserved; their sorrows would be equally unprovoked and undeserved. Sage Kanva, the foster-father of Śakuntalā, must have been fully aware of the deficiency in the psychological inheritance of his adopted daughter, and so prescribes for her the stern and disciplinary life of the hermitage. But that was found inadequate, and we see the Sage, at the opening of the play, undertaking a pilgrimage—*daivam asyaḥ pratikulam śamayitum*—with a view to secure her spiritual welfare by vicarious penance. But that avails not; for, it is by one's own efforts that one must secure the uplift of one's self—*uddhared atmanā 'tmānam*—as the Gītā puts it. Śakuntalā consequently has to pass through an ordeal of purification by suffering far more intense than any that the other Heroines of Kālidāsa had to undergo; and she emerges triumphant from them all because she was also the daughter of sage Viśvāmitra, whose austerities are proverbial for their fierceness and endurance.

While it is the Heroine's natural heritage from the father's side coupled with the far-seeing assiduousness of sage Kanva as also the curse of that disguised benefactor of humanity—the fierce Durvāsas—that collectively conspire to crown the sufferings of Śakuntalā with the happiness that was her due, in the case of the Hero, king Duṣyanta,—actuated though he was from the very first by motives frankly sensuous—there are present in him all along certain relieving traits of character which the poet has taken sufficient care to duly emphasise. He is brave; but retains sufficient self-control not to be led away by

the excitement of the sport into forgetting what he owed to sages and inmates of the hermitage: Compare sentiments like—*esa prati-saṅkṛtaḥ; vintaveśeṇa praveśayāni tapovanāni nama; Gūḍhaṃ hi dāhātmakam asti tejah; Tapahśadbhāgam akṣayyam*; etc. He is ravished by love but retains sufficient sense of the responsibilities of his station to at least wish that the object of his love were *Kṣātra-parigrahakṣamā*, though in his mind he has already made her so because he wants her to be so. Finally, the poet has endowed our Hero with a presence that can inspire love in ladies, but that can also inspire an instinctive feeling of confidence even in the ascetics (*aho diptimato 'pi viśvasanyatā 'sya vapuṣaḥ*); and in the discharge of his royal duties he is creditably unsparing of himself while, in the midst of courtly surroundings, he possesses a scrupulous rectitude of character: compare, *Svasukhanirabhilāsaḥ khidyase lokahetoḥ; anirvaruṇanyam parakalatram*; etc. Thus we see that Duṣyanta, although seeking pleasure in the earlier part of the play, really deserves happiness and eventually wins it for himself.

But as long as the Hero and the Heroine are under the spell of their earlier ideal, notice how, in their heedless pursuit after pleasure, they are inevitably led to swerve from the path of absolute righteousness and truth. For instance, in the garden-scene in the opening Act, Duṣyanta has no justification for playing the ungentlemanly eaves-dropper (*bhavadu, pādapāntarita eva viśvastabhavām eṇām paśyāmi*); and his subsequent attempt to conceal his identity as a king, probably with the sinister purpose of finding out if Śakuntalā would have him for himself, leads him most pathetically from one lie to another: compare, *Yah Pauṛaveṇa rājñā dharmādhikāre niyuktaḥ*; or, *Rājñah parigraha'yam*; etc. And he tells another unblushing lie to Vidūṣaka at the end of Act 2—*Parihāsavikalpitam sakhe*, etc.—There are similar lies and subterfuges on the part also of Śakuntalā and her friends. In Act 1 Śakuntalā can probably be charged with nothing worse than a woman's coquetry, although her ruse at parting (subsequently described by Duṣyanta in the stanza—*Darbhāṅkureṇa caravāḥ kṣata ity akāṇḍe*, etc.) was a little too clever to be quite guileless. But later, even her two friends conspire to keep the affair secret and Priyamvadā even goes to the length of conceiving the bold trick of the love-letter. All is fair in love, says the proverb; but not every love-affair can be trusted to reach a fair end; and the well-intentioned misjudgment of



the two friends—with a view to save Śakuntalā some present pain—to withhold from her all knowledge of the curse was absolutely unjustified, although equally inevitable from their own particular ethical standpoint. Gautami has then full reason when she complains that the King did not await the return of Kaṇva, and Śakuntalā did not consult the responsible elders who always meant well by her—*Nāvek-khito guruayo tar, imāe na pucchido bandhā*. But a sterner rebuke comes from Śārngarava—*Ittham atmakṛtāṃ cāpalaṃ dahati*: thus must one atone for one's own heedlessness!

Heedless we all certainly are. With what assured confidence do we often march upto the very brink of the precipice, oblivious of the fact that the very next step is to hurl us from the top-most pinnacle of hope down into the bottomless abyss of distress and degradation! Śakuntalā's first conquest in love was all plain sailing, and after securing her father's ratification for the marriage already consummated, she takes the blessings of the Tāpasīs in Act 4 as hers by the very right. Priyaṇvadā's subsequent remark at the news of the *vanaspatisevā* in the form of the marriage-presents (*imāe abbhuvavattie sūidā de bhattiyo gehe anuhodavva rāalacchi*) fans her ambitious hopes all the more. There was, to be sure, the Cakravākī incident coming in as a voice from afar to warn her of the dangers overhead, as also the throbbing of her right eye as she was ushered into the Royal presence; but Śakuntalā was incapable of realising the gravity and imminence of the dangers ahead, or else she would not have let the ring slip off her finger the careless way it did happen. Śakuntalā, right upto the very moment immediately preceding the outburst of the storm, consoles her heart with the hopeful reflection—*Ajjantlassa bhāvatthi-tiṇṇu sumariya dhirani dāva koki*. The blow that shatters not only her long-cherished hopes but even her very character, and reduces her in the eyes of the broad world—and (Oh, the pity of it!) in the eyes of her own kinsmen—to a mere fallen woman of the street, was the most unkindest because it was the least anticipated. From that moment onwards she is marked down for a life of continuous and unmitigated suffering until she reduces and fully atones for all that was ethically lower in her nature and that she may be presumed to have inherited from her Apsaras mother.

The suffering of the Hero, though briefer than that of the Heroine, was, be it noted, no less intense and poignant. When,—after what

appears to the undiscerning eye as a series of sheerest accidents, but the ethical ground for which in an ultimate Providential dispensation of things was already prepared by Kaṇva's pilgrimage to Somatīrtha and by the mitigation of the curse pronounced by Durvāsas at the time of his visit to the hermitage during the absence of the Kulapati,—the King recovers the ring, what grief, what remorse, what searching self-accusation does he not exhibit towards the end of the sixth Act! It is true that he does not know how he was led to repudiate his sworn love; but he does nevertheless painfully realise that he has been the evil genius of Śakuntalā; the baneful comet that flit across her horizon and dragged her helpless out of her serene sylvan surroundings into a world of storm and struggle, of fraud and flattery, of slander and self-seeking,—there to be engulfed by it and perish utterly. Her resigned and reproachful form haunts him and leaves him no peace of mind: compare, *Itaḥ pratīdeshāt svajanam anugantum* etc., and again, *Mohān mayā sutam pūrvam upakṣito yaḥ*, etc. And his suffering is all the more poignant because he has to swallow it all and brace himself up for a punctilious discharge of the onerous duties of the State. The poet has purposely allowed us glimpses of the low atmosphere of the Court, where we meet with figures like the cringing General (*Ahaṃ tāvāt svāmīnaḥ cittaṭṛptim anuvartisyē*); the drinking and soul-less Śyāla (*Dhṛvara, mahattaro tuṇam piavaasso danam me samvutto . . . tā soujīpaṇam eva gaṇchamha*); the blustering Kaṇḍukin whose motto is *video meliora, deteriora sequor*: *Jānami śreyo na tu tat karomi*, as the Mahābhārata puts it; the stupid Viḍūṣaka of whom the less said the better; and the lascivious Pratihārī (*Īdisaṃ yama suhovanadam rīvaṃ lekhhis ko aṇṇo viāredī*). What a contrast all this to the peaceful inmates of the hermitage!—including the timid yet trustful Dīrghāpāṅga; the fondly-cherished Vanajyotsnā whose marriage with the Mango has been such an event in the Āśrama, the loving and helpful forest-trees who must needs send their marriage gifts to Śakuntalā, and finally, the sprightly and sharp-witted Priyamvadā and the simple and self-less Anasūyā who both of them vie with each other in loving Śakuntalā and whose love for Śakuntalā can be compared only with Śakuntalā's own love for them,—and, behind and above them all, the saintly figure of father Kaṇva whose penance was incapable of killing his natural emotions, but who could nevertheless control them all with the practised ease of an ascetic;—



whose love for the whole animate and inanimate creation was equalled only by his anxiety to let each one work out the evolution of his own past Karma, himself stepping in only at the right moment to lend' just the helping hand necessary for the individual's being able to help himself out thereafter;—and who, in full possession of the Seer's prevision of all that was in store for Śakuntalā (*tapahprabhavat pratyakṣaṃ sarvaṃ etat tatra-bhavataḥ Kāvyaśya*), could nevertheless find it in him to express, as his sole message to his Royal son-in-law, a desire to secure for his dear daughter, not any special concessions—for, these, howsoever tempting at first, would, he knew, ultimately lead to a man's spiritual deterioration—but an equality of opportunities, and then he could trust her to work out her own destiny unaided:

*Sāmanyapratipattiparvākam iyaṃ dāreṣu dr̥ṣṭa tvayā*

*Bhāgyāyattam atah paraṃ na khalu tad vacyaṃ vadhubandhubhīḥ.*

—could anything be more sublime? Can the contrast between the home that Śakuntalā was leaving and the home to which she was going be any more pronounced? In the hermitage, for aught that Duṣyanta knew, Śakuntalā might have passed all her remaining days in peace—*ātmasadṛśekṣanavallabhābhīḥ harināṅganābhīḥ samam*; but Duṣyanta succeeds in dragging her out of the sanctity of the hermitage into the world such as we have seen it—*cui bono*? He only succeeds in reducing Śakuntalā, on the very day of her appearance into this new world, to the level of the merest scum of the society who, like a turbid swelling flood, drags others also in their fall (*Kulaṃkāṣeṣu sindhuḥ prasannam ambhaḥ tapataruṃ ca*). The mad infuriated elephant in Act I whom the hunting army of Duṣyanta startles out of his mountain-recess, and who dashes hither and thither crashing helpless creepers under his feet, and whom the poet himself describes as—*maro vighnaḥ tapasa iva nah*, symbolises Duṣyanta's own impetuous sensuality that blasted Śakuntalā's life so disastrously. Was not here motive enough for the King's mournful self-accusation?

Finally, consider rather attentively the way in which both the Hero and the Heroine emerge from their ordeal of suffering. The poet has taken particular care to afford us the needed elements of contrast in their mood and behaviour before and after the ordeal. Duṣyanta has, for one thing, now lost his proud self-assurance in his own infallibility. Instead of words like: *Satōṃ hi saṃdehapaḍeṣu*

*vastu* etc., or like, *Na parihārye vastunā Pauravāṇam manah pravartate*, or, *Prathitam Duṣyantaritam: tathāpidam na lakṣyate*, we meet now with sentiments like: *Ahanyahany atmana eva tava jñatum pramāda-khalitam na śakyam*. And the same Duṣyanta who declared in open court—*Vinipataḥ Pauravāṇ prārthyata ity asraddheyaṃ etat*, feels now constrained to admit that through his own and nobody else's fault it is that—*Duṣyantasya saṁśayam arudhaḥ pīṇabhūjah*, or *Mamāpyante Purvamaṁśrīya eṣa eva vṛttantaḥ*. His early hopeful outlook on life has all disappeared. His right arm throbbed as he entered the hermitage in Act 1: He could not divine the cause, but observes nevertheless in confident hopefulness—*Athavā bhavitavyākāṁ dvārāṇi bhavanti sarvatra*. His right arm once more throbs as he enters Marica's hermitage in Act 7: Not a ray of hope remains with him: he simply ejaculates—*Manorathāya nāsanise kim bāho spandase vṛtha*. In Act 1 he wanted to ascertain the parentage of Śakuntalā, and on the strength of a flimsy argument he jumps to the conclusion that she must be *Kṣatraparigrahaḥsamā* because, for sooth, he wants her to be so. In Act 7 once more he wants to ascertain the parentage of the boy Sarvadāmana. Proofs such as could easily pass muster in a court of law come in pouring one after another: but he refuses to draw the inevitable conclusion: compare, *Athavā anyānyah paraḍaravyavaharaḥ*; or, *Api nāma nāyam ante nigatṛṣṇikeva prastāvo me viśadaya kalpeta*; or again, in order not to leave even one adverse chance on the other side, his subsequent incredulous question—*Bhavatibhyāṁ kadācid asyāḥ pratyaśikṛta vīkṛtiḥ*. We often see the whole man in his slightest and the most involuntary movements and expressions. Of Duṣyanta's humility and sincere penitence no more proof is now called for. His wan and wasted form comes in only as a super-numerary evidence.

Turn we now to the Heroine. The buoyancy of spirit and the seductive charms which she had inherited from her mother, coupled with her own instinctive shrewdness enabled her to win Duṣyanta even as her mother had won Viśvāmitra. But her maternal inheritance did not suffice to keep the lover, once won, all to herself. The veiled and insulting allusion to her mother which Duṣyanta never intends but which nevertheless, in consequence of the double entente of the underlined words Śakuntalā fancies she detects in Duṣyanta's verse—



*Sitrām asikṣitapaṭutvam amānusiṣu\**  
*Samudṛśyate kim uta yāḥ pratibodhavyatyaḥ |*  
*Prāg antarikṣāgāmanāt<sup>2</sup> svam apatyājātam*  
*Anyair dvijaib<sup>3</sup> parabhṛtaḥ<sup>4</sup> kila posayanti |*

arouses in her all the fiery spirit of her father Viśvāmitra. She openly tells the King what she now thinks of his base conduct—*Auajja, attaso hiraṇṇmāṇeya pekkhasi. Ko daṇim anno dhammakāṇḍuappavesiṇo tiyacchannakūṇovamassa tava anukidim padāvujjissadi.* And to Duṣyanta's further assurance as to his own righteousness which all the world admits and admires she flings back another stinging reply which no editor has noticed but which is certainly worthy of the Heroine's newly awakened spirit—

*Tunhe yyeva paṇāman jayatha dhammatthitīṇ ca loassa |*  
*Lajjavivijjīdāo jāvanti hu kiṇ va mahilāo |*

Could a modern champion of the rights of women have desired anything better? But her struggle is in vain. It is like the forlorn flapping of the dove caught in the storm to which, under a somewhat similar situation, Mrs. Jameson compares the Ophelia in Shakespeare's Hamlet. Śakuntalā finds the forces arrayed against her much too powerful for continuing the wordy-warfare, or for any other warfare with physical force; she determines to make it thereafter a war of spirit. Even her father Viśvāmitra, in that classical quarrel with Vasiṣṭha, had to bend his proud and unsubmitting spirit and acknowledge the superiority of patient and forgiving virtue; and it is just this very lesson that it now falls to sage Viśvāmitra's daughter to learn through a long ordeal of suffering. And she does learn it, and with that win back her husband and real happiness. In Act 3 she won over Duṣyanta by that inborn shrewdness that would not consent until there was given the promise—*Samudravasāṇa corva sakṛt ca yuvayor iyam.* The winning back of the same Duṣyanta in Act 7 is not at all contingent upon any explanations or apologies. As a truly Āryan wife she refuses to tempt her Fate any more by playing the jurist and demanding reparations. Confident in her own virtue and her own power of

\* *amānusi* = not-human = birds, as well as nymphs;

<sup>2</sup> *antarikṣa* = air where the birds fly, also heaven;

<sup>3</sup> *dvija* = birds, as well as Brahmins like Kaṇva;

<sup>4</sup> *parabhṛta* = the cuckoo, also a courtesan who feeds on another, such as Menakā might be supposed to have been.

endurance she resigns herself to Fate in patient and absolute self-surrender. She merely solaces herself with the words—*Nūyam me suariappaṭibandhaam purakidaṃ tesu dīasesu parināmāhinaṃ asi, jena sānuṅkoso va ajjantto mai tadhaviḍḍho samvutto*. The real explanation, of course, does come in the end, but she does not wait for it: She rather now pins her faith upon patient suffering, coming eventually to realise that deserving success was incomparably superior to actually getting it by, may be, lies and subterfuges, and more often without than with desert. Pleasure or upabhoga is no longer her goal in life as it once was; for, she was now passing her days amongst persons and amidst surroundings where, Kālidāsa particularly tells us, *Yat kṛāṅṣanti tapobhir anyamunayas tasmims tapasyanty aṃt*. In fact Kālidāsa, it seems to me, has here purposely created a contrast between the backgrounds of the opening and the closing Acts of the play. If the infuriated elephant we have already described typifies the spirit of the first Act, in the last it is the tame and forgiving lioness that allows her suckling cub to be maltreated by a mere boy that does so. I have always felt that the artistic instinct that led Kālidāsa to differentiate between the back-grounds of the first and of the final union of the Hero and the Heroine of this play was a veritable masterstroke highly creditable to the dramatist. The reunion of the two is now perfect because both have been chastened by suffering and so rendered more truly worthy of each other. Like the Śaci and Indra of popular mythology (with which Maṅca in fact compares them) they could hereafter be cited as ideals of Hindu married life.

Such I conceive to be the inner meaning of the play before us; and if the words of the dramatist that I have been particularly anxious to quote at each stage of my argument are not quite fortuitous, such seems to have been the poet's own ethical purpose. Let me hasten to add that this moral purpose is never pressed home upon us with undue insistence. The poet has, as we have seen, left indications enough to those that have eyes to see and are willing to take the trouble to see and to interrogate; but, like the true artist, he has not only concealed his art but suppressed his self also. Hence the need of the interpreter which—alas!—far too often degenerates into the trade of the interpreter. In spite of this danger and in spite of the length to which this paper has already reached, I must here



advert to one other point of higher criticism without a due appraisal of which a true understanding of the play and even a final fixing of its text is to my mind altogether impossible: I mean the philosophy of Nature which forms the ground-work of the play.

In the terms of the popular philosophy of India to a knowledge of which Kālidāsa's works bear abundant testimony, there is one and the same Spirit underlying things animate and inanimate. This Spirit guides and controls all the movements of the universe from the slightest rustle in the leaves or the chance cooing of a bird to the most terrific convulsions and tremendous outbursts in Nature involving the lives of thousands. Every tree, every bird, every brook is an embodiment of a spark from that same Eternal Spirit which dwells within each individual man and regulates his destiny in accordance with the inexorable law of Karma. Consequently, between man and Nature there can subsist the same intimate and responsive tie that obtains between man and man; and as it is possible for a man, by properly regulating his own relations to his fellows, to make them either his friends or enemies, even so can a man, if he chooses, live in friendly communion with Nature or in an unending warfare with it. There are natural sympathies, apathies, and antipathies not only between men and men and animals and animals and plants and plants, but also between members of one kingdom and those of another. The whole creation in fact is instinct with life and feeling, and moves in a continuous mutual intercourse. Thus the theory. How does Kālidāsa work it out in practice?

First and foremost, consider Śakuntalā, who is truly a child of Nature in every sense of the term. Deserted by her "*amānuṣṭ*" mother it is the birds of the sky that take pity upon her and feed her until another "*devī*" takes her up under his fostering care. Sage Kanva, her foster-father, does not however take the place of Nature. He practised "*maitrī*" which is one of the technical virtues of the perfect sage. Consequently he loves her with the same love—neither more but neither also less—than what he conceived for all the plants and animals of the hermitage: Compare—*Tuatto vi assamarukkhā piātaretti takkemi*, or, *Ayyam ahaṃ tvayi ca samprati vitacintā*. Accordingly, from the first awakenings of consciousness in her, Śakuntalā finds herself thrown in the midst of friendly Nature, willing

to help and be helped. Her daily occupation it was, in the company of her two friends, to tend the trees and watch them grow and bloom; and it was an occasion of great festivity when they for the first time burst into blossoms and bore flowers and fruits. Every morning she would water the trees and creepers, would water them not in the hope of a return, but merely for the pleasure of doing disinterested service. Compare the well-known stanza—*Patun na prathamam* etc. 'As Nature helped Śakuntalā when orphaned of her mother, Śakuntalā, we see, requites the debt by tending the orphaned deer Dirghāpaṅga: Compare, *Acirappasadae janayte viṇa vaddhito*, or, *Yasya tvayā vranatiropanam* etc. Like a loving mother, Śakuntalā would not only rear up her pets and plants, but, at the proper season, would contrive to bring about their wedding with appropriate consorts, or would at least offer her felicitations if the parties in question, without waiting for the consent of their foster-parents, made it a marriage by choice or svayamvara, as was done by the creeper Vanajyotsnā and the blossoming Mango.—It was of course inevitable that Nature should requite all this love and sympathy with the same responsive tenderness. Hence we find trees sending their marriage-gifts, sylvan deities showering their blessings, and even the cuckoos cooing aloud their sanction and gratification. It goes without saying that the whole Āśrama grieves at the prospect of her impending separation. We see how the deer drop their mouthfuls, the peahens cease their dancing, and the creepers shed their leafy tears. Truly does Anasōyā remark: *Sahi na so assamapade atthi ko vi chittavanto jo tae vira-hijjanto ojja na ussuo kado*.

But this is not all. The intimate and responsive intercourse between Nature and Śakuntalā described above does by no means take us to the inmost core of Kālidāsa's philosophy of Nature. There are bonds much subtler that knit man and Nature together. As we are often able to almost instinctively and instantaneously divine the thoughts and feelings of our intimate friends and acquaintances, and devise where necessary proper anticipatory measures, even so, Kālidāsa tells us, there can be a subtle communication of impulses between man and Nature, provided there is an intensively alert and sensitive mind that can comprehend these impulses and control them and answer them in a suitable manner. Unless we are ready to admit this it would be impossible to raise issues like: 1. Why does the Kesara tree in the garden-scene



appear to Śakuntalā to be beckoning her up to his side?—Or, 2. why does the bee start only from the basin of the Vanajyotsnā creeper and not from the basin of any other of the countless trees and creepers that the friends must have watered that morning?—Or, 3. why in Act 4 does her pet Dirghāpāṅga come up to accost Śakuntalā just at a particular point of her departure, and not slightly before or after it? These are not silly or fanciful or frivolous questions: upon a proper answering of them hang many questions of the specific form, order, and authenticity of several speeches in the current text of the play. We cannot allude to all these questions here, but can only set forth a general key to their solution such as we have understood it to be.

The garden-scene in Act 1 from the entrance of the King to the emergence of the bee contains three principal moments: *valkalalithi-līkaraṇa* or the loosening of the tight bark-garment, *kesarasamīpagaṃana* or approaching the Kesara tree, and the *navamālikasīṃcana* or watering the navamālikā creeper called Vanajyotsnā. All the editors of the play give these three moments in the order in which we have enumerated them. I believe that this order is wrong and that the proper order is that preserved by the unique birch-bark Ms., where the Heroine's tight garment is loosened after she has gone up to the Kesara tree in answer to the latter's beckoning her by moving its leafy fingers. A remarkable stage-direction preserved in that Ms. makes it clear that Duṣyanta had concealed himself behind this very Kesara tree. Now if it be true that not a blade of grass can move except as directed by Providence in fulfilment of His own hidden purposes, is it too much to imagine that the Kesara tree (in which of course dwelt a portion of the same all-pervading Spirit) got utterly confused at the presence of a stranger by its side and so hastily called upon Śakuntalā to come and see what the matter was? The Heroine thereupon, says our stage-direction, *rājñah samīkharṇam āgacchati*, and thereby gives the Hero an opportunity to obtain a nearer view of her. The unloosening of the garment that oppressed her bosom when effected at this point has a singular appropriateness, as also the ensuing remark of Priyamvadā: *ladasanāho vā Kesararukkhaḥ paḍi-bhādi*. The whole garden-scene affords much scope for a critical reconstruction on the basis of accepted canons of textual and higher criticism. Coming to the theme before us it is clear that Śakuntalā,

with her mind delicately attuned to Nature, reads signs where they do not appear to the undiscerning eye, and proceeds to answer them.—To pass on to our second question, it is obvious that as Duṣyanta equals the bee so Śakuntalā equals the Vanajyotsnā. She calls the creeper her "*ladabakini*" and the marriage of the elder sister is ever an occasion of particular joy to the younger sister who now feels that it is going to be her turn next. Priyaṃvadā had gaged her friend's thoughts quite correctly: *Jahā vanajjosiṃ anurūpeṇa pāveṇa saṃgadā avi gāma evaṃ ahaṃ vi attāṇa anurūpaṃ varaṃ laheṃ ti*. But was not the Vanajyotsnā herself capable of evincing in return the same solicitude for Śakuntalā's marriage? Of course she was. And so, when Śakuntalā waters her basin, up springs the bee that is to eventually usher in Śakuntalā's future lover. To minds steeped in the peculiarly Indian view of the presence of an indwelling soul in all things—and Kālidāsa was an Indian—there should appear nothing strange in all this Nature-philosophy that I am expounding here.

The famous parting-scene in Act 4—already so lavishly praised by critics of all lands—contains one of the best examples I know as to the way in which between man and Nature there can subsist subtle ties of affection and inward communion. I will ignore the obvious facts already recounted a few paragraphs above. I particularly desire to draw attention here to the various objects and inmates of the Āśrama that successively present themselves before Śakuntalā for their final leave-taking. They are a reflex and a continuous record in terms of outward nature of the vicissitudes of psychological and emotional experiences through which she has been passing all that morning. As we have already seen, she leaves the Āśrama in a mood of confident hopefulness. She feels sorry to go, but must nevertheless go, where a higher call bids her. Compare: *aryavṛttadāṃsaṃyussuāc vi assaṃpadam pariccaantī dukkhadukkhēṇa me calaṇa purato vattanti*, or, *Vibhavaḡurubhiḥ kṛtyais tasya pratikṣaṇam akula*. She promises however, with perhaps an unconscious condescension, not to forget the dear friends of her early years. In this mood she meets her creeper-sister Vanajyotsnā whom she advises to do what she thinks herself sure of doing, namely, keeping a soft corner for earlier friends even though she be now joined to others newer and possibly more endearing: compare—*Cudasaṃgadāvi paṇḍalīṅga mam idogadāhī saḥābahāhī*.—



Śakuntalā proceeds on the journey and continues the mental picture about her life in her husband's house, and the presence of a third party on the canvas comes insistently to the fore, viz. her own child. The outer reflex of this phase of her thought is the *udāpajjantacariṇī gabbhamanthara miavaha*.—The picture continues: "How will I treat my child? Surely not like my own heartless mother, Menakā, who cast me away and whose very face I have never seen." Śakuntalā thus mentally accuses her mother, forgetting that she herself was already a mother to a son who had even a better right to accuse her, and who actually comes up now to do it: viz. her foster-child, the deer Dīrghāpāṅga. He pulls her by the garment: "Never mind what you propose doing by your son that is to be: how are you treating now the son that there is to you already? Worse I think than what your own mother did to you: for, you at least have not, like me, any fond memories of the mother." Abashed, Śakuntalā has to confess her guilt of "*sahovāsaparityāga*." . . . And so on and on through the rest of this exquisite scene.

The relations with Nature of the other characters in the play need not occupy us very long. We have already spoken of sage Kaṇva. There is one point however that deserves to be here emphasised, because it shows the subtle reaction of man upon Nature and of Nature upon man. Kaṇva knows that Śakuntalā has a terrific ordeal to face ere long. He is anxious about her, internally grieves for her; but his lofty message to his Royal son-in-law contains no hint of all this inward struggle. He suppresses his grief and rises triumphant over it. But it seems to me that the grief to which Kaṇva refused to find an opening is taken up from him by the Cakravāka, who, in a sort of a spiritual telepathy, seems to give Śakuntalā a warning of the danger that threatened her. We have already explained how (see page 8 above). But it was in vain. Destiny must run its course out. To attempt to forestall it by rendering help too early and before the party helped is in a position to help itself is like an enforced hot-house cultivation of plants that makes them unfit to weather out the storms of life. They can then be aptly compared to a *Malaṭṭadimulidā candayaladā*, and that was just the fate that Kaṇva was anxious that Śakuntalā, the daughter of the austere Viśvāmitra, be spared if possible.

The hunter Duṣyanta could never be on intimate terms with Nature at any time. Dīrghāpāṅga always entertained a suspicion about

him. Even the King's well-intentioned advances as when he offers him water to quench his thirst he repudiates, teaching thereby a lesson to his foster-mother, which unhappily Śakuntalā was too slow to learn. When Śakuntalā recounts this episode to the King in the Repudiation-scene—although the choice of this particular episode was primarily suggested by the fact that it took place immediately before the granting of the ring, and would hence put the King in mind of the ring—may we not likewise think that it was also an expression of Śakuntalā's belated remorse for not having listened to the plain warning of her faithful foster-son?

I have done: We can approach a great literary masterpiece like Kālidāsa's Śakuntalā from all conceivable points of view. Only a few of them are here put together. In reality it baffles all one's attempts to dive to the very bottom of it. Like a perfect work of art it reveals newer and newer charms each time one sits down to read it: *Kṣaṇe kṣaṇe yaṇ navatām upaiti tad eva rūpam ramantyaśayāḥ*. But an arm-chair reading is never the best way to appreciate a play. We must see it on the stage and under conditions as much as possible approximating those of that memorable première given at Ujjain in the presence of Kālidāsa's Royal patron Vikramāditya, when «La cour de Vikramāditya frémit d'une émotion sereine et profonde: un chef-d'œuvre nouveau vient d'entrer dans l'immortalité». The plaudits that greeted the birth of Śakuntalā at Ujjain are, through incoming years and centuries, being repeated from one end of the world to the other; and my only anxiety—and my only motive in putting together on this occasion a few detached observations on the play—has been to bring home the fact that, while entertaining a pardonable pride for possessing a work like the Abhijñānaśākuntalā amongst our national literary heritage, we should not, like some poor hirelings at the theatre, kick up a deafening applause without adequately understanding just what it is that we do admire in the play and that deserves to be so admired in it. And the very first condition of such an intelligent admiring of the play is, of course, the possession of a really critical and reliable edition of it, which, it would seem, is far from being yet in sight.



MAGHA'S ŚISUPĀLAVADHA  
NACH DEN KOMMENTAREN  
DES VALLABHADĒVA UND DES MALLINĀTHASŪRI  
INS DEUTSCHE ÜBERTRAGEN  
VON E. HULTZSCH

Einleitung.

Im Jahr 1885 erwarb ich in Śrīnagar eine Śāradā-Handschrift von Vallabhadēva's Kommentar zu Māgha's *Śisupālavadhā*<sup>1</sup>. Als sich im Jahr 1903 mein sehnlicher Wunsch erfüllte, dauernd nach dem damals noch glücklichen Vaterlande zurückkehren zu können, fand ich die Muße, eine vollständige Abschrift dieses Kommentars anzufertigen. Hieran schloß sich allmählich eine möglichst getreue und keiner Schwierigkeit aus dem Wege gehende deutsche Übersetzung des Textes, die ich meinen Hörern am Schlusse der Erklärung jedes einzelnen Verses zu diktieren pflegte. Obwohl sich für Unterrichtszwecke und Selbststudium eigentlich nur die ersten zwölf der zwanzig Gesänge eignen, fügte ich der Vollständigkeit halber auch die letzten acht Gesänge hinzu, deren heroische und übernatürliche Schilderungen unserem Geschmacke weniger entsprechen. Der neunzehnte Gesang besteht zum Teil aus kindischen Sprachkunststücken und tritt dadurch in schroffen Gegensatz zu dem sechsten Gesange, in welchem der Dichter zarte Empfindung mit stillem Wohlklang zu verbinden wußte. Diese entzückenden Verse wären einer Übertragung durch Rückert würdig gewesen. Vielleicht versucht ein Dichter wie Hans Lindach (Hermann Weller), sie metrisch zu paraphrasieren, wie dies der letztere mit den Strophen des *Anarūṣatakam* getan hat. Die gegenwärtige Übersetzung macht keinen Anspruch auf sprachliche Glätte, sondern

<sup>1</sup> Vgl. meine Ausgabe des *Meghadūta*, Vorwort, p. IX und Anmerkung 9, und J.B.A.S. 1912, p. 735 f.

soll nur dem angehenden Sanskritisten das Verständnis des Originals vermitteln. Die nach unsern Begriffen schwerfällige Konstruktion ist daher beibehalten und jedes zu ergänzende Wort in Klammern gesetzt worden.

Der Wortlaut des von Vallabhadēva kommentierten Textes unterscheidet sich ziemlich stark von demjenigen, welcher dem späteren Kommentator Mallināthasūri vorlag. Der kritische Anhang enthält ein vollständiges Verzeichnis der Varianten. Beim fünfzehnten Gesange kann man geradezu von zwei verschiedenen Rezensionen sprechen. Die des Vallabha habe ich in den Text der Übersetzung aufgenommen und die des Mallinātha in einen Anhang zum fünfzehnten Gesange verwiesen. Das Nachwort des Dichters am Schlusse seines Werkes ist nur von Vallabhadēva kommentiert worden.

Der Kommentar des Vallabhadēva ist der älteste uns erhaltene zum *Śiṣupālavadha*. Der Verfasser gehört der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts an<sup>1</sup> und darf nicht mit dem gleichnamigen, späteren Kompilator der *Subhāṣitavali* verwechselt werden. Vallabhadēva erwähnt mehrfach die Erklärungen früherer Kommentatoren (*kēchit* oder *anyē*) und zitiert einen derselben namens Bhaṭṭa-Śaṅkara (XX, 54). Hieraus ergibt sich schon, daß Māgha längere Zeit vor 900 gelebt haben muß. Seine untere Grenze wird durch die folgenden Zitate noch genauer bestimmt.

1. Zwei Verse des Māgha (V, 26; III, 53) werden im *Dhvanyāloka* des Ānandavardhana, eines Zeitgenossen des Königs Avantivarmā von Kāśmīr (855 bis 885), zitiert. S. Durgaprasad's Einleitung zur Ausgabe des *Śiṣupālavadha*, p. 6.

2. Māgha wird erwähnt im *Kavirājamarga*, einem kanaresischen Werk über Poetik, welches dem Rāshtrakūṭa-Könige Nripatunga-Amoghavarsha I (814/15 bis 877/78) zugeschrieben wird. S. Pathak, J. Bo. Br. RAS., 20, 304f., und Fleet, *Ind. Ant.*, 33, 269.

3. Jacobi hat nachgewiesen<sup>2</sup>, daß Ratnākara, der Verfasser des großen Gedichts *Haravijaya*, ein sklavischer Nachahmer des Māgha war.<sup>3</sup> Ratnākara schrieb während der Scheinregierung des unmündigen

<sup>1</sup> S. meine Ausgabe des *Māghasūta*, Vorwort, p. IX. Die Bombayer Ausgabe des Māgha nennt unter Māgha's Vorgängern den Bilhaga (11. Jahrhundert); aber dieser Name ist eine spätere Interpolation. S. meine Anmerkung zu Vers 3 des Nachworts.

<sup>2</sup> WZKM., 4, 239—244.

<sup>3</sup> Wie mir Zachariae mitteilt, findet sich eine Beurteilung der Leistungen beider Dichter in einem von der *Alaṅkāraśāstramālikā* (Kāvyaṁālā, Nr. 35, p. 137) zitierten Verse: माघः शिशुपालवधं विदधत्कविमदवधं विदधे । रत्नाकरः स्वविजयं हरविजयं वर्णयन्ववृणोत ॥



Königs Brihaspati von Kāśmīr (826 bis 838). S. Sir Aurel Stein's Übersetzung der *Rājataranginī*, Vol. I, p. 96.

4. Nach Jacobi (WZKM., 3, 141, Anm. 3) werden vier Verse des Māgha (I, 12 und 25; X, 21; XI, 14) in der Poetik des Vāmana zitiert, der um 800 lebte. Einen anderen Vers (III, 8) hat Kane (J. Bo. Br. RAS., 23, 91) bemerkt. Hierzu kann ich noch zwei weitere Verse fügen (I, 8 und 70): s. Vāmana, V, 2, 92 und 24 (26 bei Cappeller).<sup>1</sup>

Aus diesen vier Punkten folgt mit Sicherheit, daß Māgha vor dem Jahr 800 geblüht haben muß. Für die Bestimmung seiner oberen Grenze sind wir zunächst auf die im *Śisupālavadha* erwähnten Werke angewiesen. Der Stoff des Gedichts ist dem *Mahābhāratam* entlehnt,<sup>2</sup> und der Dichter nennt ausdrücklich den Vyāsa als angeblichen Verfasser dieses Epos (Nachwort, Vers 3) und den Vālmiki als den des *Rāmāyaṇam* (IV, 59). Māgha ist zuhaus auf allen Gebieten der brahmanischen Gelehrsamkeit: Grammatik, Poetik, Musik, *Kamasūtram* (X, 75), Nyāya, Sāṅkhyam und Yōga, Politik, Astrologie und Medizin, und erwähnt die Grammatik des Pāṇini (XIX, 75) und das dramatische Lehrbuch des Bharata (XX, 44). Auch mit dem Buddhismus ist er vertraut (II, 28; XV, 65; Nachwort, Vers 2). Daß Māgha eine Erzählung des *Pañchatantram* als allgemein bekannt voraussetzt, habe ich in einer Anmerkung zu XVI, 47 gezeigt. In einem Artikel (über Bhāravi und Māgha)<sup>3</sup> hat Jacobi mit gewohnter Meisterschaft den Nachweis geliefert, daß Māgha den Bhāravi nachgeahmt und zu übertrumpfen versucht hat. Aber über die Zeit des Bhāravi wissen wir noch immer nichts weiter, als daß er (neben Kālidāsa) in einer Aihoḷe-Inschrift gepriesen wird und daher vor 634/35 gelebt haben muß.<sup>4</sup> Daß Māgha an drei Stellen den Bhaṭṭi benutzt zu haben scheint,<sup>5</sup> würde nur beweisen, daß er nach einem der vier Dharasēnas von Valabhī gelebt hat.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Die beiden Worte **मुख्यं विलोचनः** bei Vāmana sind dem zweiten Pāda des Verses entnommen.

<sup>2</sup> S. Cappeller's Einleitung zu seinem Bālamāgha, pp. XV—XIX.

<sup>3</sup> WZKM., 3, 121 ff.

<sup>4</sup> Fleet, *Ind. Ant.*, 8, 237 ff.; Kielhorn, *Ep. Ind.*, 6, 3. Kielhorn hat auch zuerst festgestellt, daß ein Vers des *Kirītārjunīyam* (III, 14) in der *Kālikā* zitiert wird; s. *Ind. Ant.*, 14, 327, Anm. 6.

<sup>5</sup> ZDMG., 72, 147 f.

<sup>6</sup> S. ehenda, Seite 145, und Kielhorn's Liste der Könige von Valabhī in *Ep. Ind.*, 8, Appendix, p. 11.

Ein oft diskutierter Vers des *Śiṣupālavadha* ist II, 112. Die Komposita in diesem Verse sind doppelsinnig und beziehen sich einerseits auf die Politik (*rajaṃti*) und andererseits auf die Grammatik (*śabdavidyā*). So bedeutet *apaśpaśā* einerseits „ohne Spione“, andererseits „ohne die *Paspasā*“. Letzteres ist der Titel der Einleitung zum *Mahābhāṣyam* des Grammatikers Patañjali. Der Kommentator Vallabhadeva bezieht in seiner Erklärung des Verses das Wort *nibandhana* auf gewisse Hilfswerke, das Wort *pada* sonderbarerweise auf das Werk des Patañjali, das Wort *ṛitti* auf den Kommentar *Kāśikā*, und das Wort *nyāsa* auf Jinendra's Kommentar zur letzteren. „Einige“ seiner Vorgänger faßten, wie er uns mitteilt, *pada* in der nächstliegenden Bedeutung „Wort“ und bezogen *nibandhana* auf das *Mahābhāṣyam*. In dieser modifizierten Form hat sich Mallinātha Vallabha's Erklärung zu eigen gemacht, aber zugleich in ziemlich kritikloser Art dessen erste Fassung von *nyāsa* beibehalten. Im Vertrauen auf Mallinātha hat Pathak die Ansicht verfochten, daß Māgha nach Jinendrabuddhi, dem Kommentator der *Kāśikā*, gelebt haben müsse.<sup>1</sup> Meine Übersetzung des Verses II, 112 folgt jedoch der Autorität unseres großen Grammatikers Kielhorn,<sup>2</sup> der *ṛitti* auf Kommentare im allgemeinen bezieht, das Kompositum *an-utsātra-pada-nyāsa* als ein Zitat aus dem *Mahābhāṣyam* betrachtet und mit Mallinātha unter *nibandhana* das *Mahābhāṣyam* selbst versteht. Cappeller<sup>3</sup> bemerkt meiner Überzeugung nach mit vollem Recht: „Nun können wir aber den Streit um das Zeitalter des *Nyāsa* und des *Nyāsakāra* vollständig auf sich beruhen lassen, da uns nichts zwingt, in dem angezogenen Verse das Wort *nyāsa* auf ein bestimmtes grammatisches Werk zu beziehen und von der wohlbegründeten Übersetzung Kielhorns abzugehen, der es einfach als Appellativ („Beibringung, Ergänzung“) auffaßt, eine Auffassung, die mir durch den Bau des Kompositums, in dem es vorkommt, wenn auch nicht geradezu geboten, so doch viel näher zu liegen scheint als die andere“.<sup>4</sup>

Selbst wenn das Wort *nyāsa* in Māgha's Vers II, 112 die Bedeutung „Kommentar“ haben sollte, so brauchte es sich keineswegs auf

<sup>1</sup> J. Bo. Br. RAS., 20, 303 ff., und spätere Aufsätze.

<sup>2</sup> JRAS., 1908, p. 499 ff.

<sup>3</sup> Balamāgha, Einleitung, p. XIII.

<sup>4</sup> In einer Anmerkung vergleicht Cappeller mit *an-utsātra-pada-nyāsa* den Ausdruck *ṛitiś cakṣu-pada-nyāsa* im *Jñānānandam* (Kāśyamāli, Nr. 27), Vers 3.



Jinēndrabuddhi's Kommentar zur *Kāśikā* zu beziehen. Dies ergibt sich aus dem doppelsinnigen Kompositum *kr̥ita-guru-pada-nyāsāḥ* in Bāṇa's *Harshacharitam*,<sup>2</sup> das Kane zuerst ans Licht gezogen hat.<sup>3</sup> Dieses Kompositum bedeutet nach Śaṅkara's Kommentar, wenn man es auf „Grammatiker“ bezieht: „welche eine Erklärung schwieriger Wörter liefern“, könnte aber auch zu übersetzen sein durch: „welche gewichtige (d. h. maßgebende oder seltene) Wörter gebrauchen“. Auf „Politiker“ bezogen, bedeutet dasselbe Kompositum: „welche hohe Stellen besetzen“. Es ist mir sehr wahrscheinlich, daß Māgha dieses Kompositum für den Vers II, 112 benutzt hat, wo *an-utsātra-pada-nyāsā* einen ganz ähnlichen Doppelsinn hat. Folglich würde er nach Bāṇa, welcher der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts angehört, gelebt haben.<sup>4</sup> Zachariae verweist mich noch auf *Haravijaya*, 32, 25, wo das doppelsinnige Kompositum *sad-vṛttih* wiederum dem Verse des Māgha entlehnt zu sein scheint.

Einer der letzten Dienste, welche mein verstorbener Freund Kielhorn der indischen Literaturgeschichte geleistet hat, ist seine Feststellung der ungefähren Lebenszeit des Māgha auf Grund einer Inschrift zu Vasantgarh bei Sirohi.<sup>5</sup> Die Inschrift<sup>6</sup> ist datiert im (Vikrama-) Jahr 682 (= 625 nach Chr.) während der Regierung eines Fürsten Varmalāta. Kielhorn identifizierte diesen mit dem in Māgha's Nachwort (Vers 1) erwähnten Könige Varmalāta, dessen Minister Māgha's Großvater Suprabhadēva war, und folgerte hieraus, daß Māgha selbst in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts gelebt haben muß. Dieses Resultat halte ich für ziemlich sicher, da der Name Varmalāta sonst nirgends belegt ist. Doch bleibt die Möglichkeit bestehen, daß sich derselbe Name unter den Nachfolgern des Varmalāta der Vasantgarh-Inschrift wiederholt hat und in diesem Falle die Blütezeit des Māgha der unteren Grenze, dem Jahre 800, noch mehr genähert wird.

<sup>1</sup> Ausgabe der Nirṇaya Sagara Press, p. 96, Zeile 4.

<sup>2</sup> J. Ho. Br. RAS., 23, 94. Vgl. auch *Ind. Ant.*, 41, 91.

<sup>3</sup> Dem zweiten berühmten Roman des Bāṇa, der *Kādambarī*, hat Māgha vielleicht die in dem Vers II, 4 enthaltene *utpṛēkṣā* entlehnt; s. Jacobi, *Sitzungsberichte*, Berlin, 1922, S. 214 und Anm. 1.

<sup>4</sup> *Nachrichten*, Göttingen, 1906, S. 143 ff.

<sup>5</sup> Sie wurde später von D. R. Bhandarkar in der *Ep. Ind.*, 9, 187 ff. herausgegeben.

## VOLKSKUNDLICHES AUS ALTTURKESTAN

Von C. BROCKELMANN

Die Türken stehen von Anfang an, seit sie uns im Lichte der Geschichte entgetreten, unter dem Einfluß fremder Kulturen. Mögen sie auch in ihren Ursitzen, wie Strzygowski in seinem Buche „Altai und Iran“ annimmt, eine schon hochentwickelte materielle Kultur besessen haben, die sogar auf die Ausbildung der Kunst im vorderen Orient entscheidenden Einfluß ausgeübt haben soll, so wissen wir doch von einer geistigen Kultur jener Zeiten nichts. Die beglaubigte Geschichte zeigt uns die Türken erst unter dem Einfluß Chinas, der in den Orchoninschriften unverkennbar ist, dann dem Indiens und Erans, bis beide vom Islam abgelöst werden, in dem freilich die eranische Kultur ihre maßgebende Rolle weiterspielt.

So sind es zum größten Teil fremde Gedanken, als deren Gewand uns die türkische Sprache schon in ihren ältesten Aufzeichnungen entgetritt. Und doch wäre es uns höchst wichtig zu wissen, in welchen Ideenkreisen jene Nomaden gelebt haben, ehe sie ihre welterschütternden Wanderungen antraten. Was uns direkte Zeugnisse darüber versagen, können uns freilich zum Teil die Berichte moderner Reisender über die Zustände der noch im Nomadentum verharrenden Türkstämme und ihrer, wenn nicht der Sprache, so doch der Kultur nach Verwandten in Nordasien ersetzen; denn unter buddhistischen und islamischen Hüllen haben sich bei ihnen noch manche urtümlichen Vorstellungen und Gebräuche erhalten. Doch muß es daneben von Nutzen sein, auch die Zeugnisse solcher Quellen zu sammeln und zu verwerten, die uns, wenn auch noch so spärlich, direkt über die Zustände der Vorzeit unterrichten. Zu diesen Quellen gehört der *Dīwān luġāt at-Turk* des Maḥmūd al-Kašġarī a. d. J. 1073. Zwar hat auch Kašġarī, der sein Werk ausdrücklich zu dem Zwecke verfaßte, den Verkehr zwischen den Arabern und ihren türkischen Machthabern zu erleichtern, seine Volksgenossen nur mehr im Banne des Islams kennen



gelernt. So hat er uns denn auch nur verstreut unter seine sprachlichen Mitteilungen einzelne Nachrichten über vorislamische Zustände überliefert. Diese sollen, soweit sie sich auf Religion, Volksglauben, Feste und Spiele beziehen, im folgenden zusammengestellt werden und so meine früheren Mitteilungen aus der Volksweisheit und der Volkspoesie Alturkestans ergänzen. Der zur Verfügung stehende Raum gestattet nicht auf ethnographische Parallelen einzugehen; das wäre auch für den sachlich interessierten Leser kaum erforderlich.

Einer der ältesten Schichten der Weltanschauung entstammt der bei allen Türkstämmen weitverbreitete Glaube an die Kraft des Nephrits, Regen herbeizuzaubern. Diese Macht ist wie das Mana der Melanesier, das Wakanda und Orenda der Nordamerikaner noch nicht an die Vermittelung eines Geistes gebunden, sondern wird dem Steine selbst zugeschrieben. Die ältesten Nachrichten darüber verdanken wir nächst jenem ungenannten syrischen Mönche, der in seiner, zwischen 670—680 verfaßten Chronik des Sasanidenreiches berichtet, wie der Patriarch Elias von Marw einen solchen Zauber Türkischer Schamanen zunichte werden ließ (siehe *Chronica minora* ed. i Guidi I 35, vers. 29), sowie dem 'Abdallāh b. al-Muqaffa' bei Gardēzi (Marquart, *Das Volkstum der Komanen* S. 37—45) wohl dem Abu 'l-'Abbās Ismā'il b. Muḥammad al-Marwazi, einem Zeitgenossen des Samaniden Ismā'il b. Aḥmad (279—295/892—907), der selbst die Wirkung dieses Regenzaubers zu seinem Schaden auf einem seiner Feldzüge erfahren haben soll. Marwazis Bericht hat uns der arabische Geograph al-Faḡīh al-Hamadānī erhalten, vollständig, wie es scheint, bei Jāqūt I, 840—2, stark verkürzt in den von de Goeje, *Bibl. geogr. ar.* V publizierten Auszuge, S. 329. Diesen Regenzauber nennt K. III, 2, 10: 119, 3 *fat*, d. i. das spätere *jada* (Radl. III, 207). Das Wort geht natürlich auf avestisch *yatu* „Zauber“ zurück; schon Marquart hat die jüngere Form *ǧede taš* mit dem neupers. *ǧādu* „Zauberer“ zusammengestellt (Über das Volkstum der Komanen, S. 37, 5). Es ist sehr bezeichnend für den frühen und tiefen Einfluß Erans auf das alte Türkentum, daß selbst dieser gewiß primitive Brauch mit einem eranischen Worte bezeichnet wird. B. will es selbst in Jayma, d. h. dem Reiche der Bograchane mit der Hauptstadt Kaschgar erlebt haben, wie es mitten im Sommer einem Zauberer gelang, einen Brand durch Schnee, den er mittelst des Steines vom Himmel fallen ließ, vor seinen Augen zu

löschen.<sup>2</sup> Der Zauberer, der die Kraft des Steines wirksam zu machen weiß, heißt *jatŕ* III, 227 9, seine Tätigkeit *jattamaq* III, 35, 10, die des Fürsten, in dessen Dienst er sie ausübt, *jattatmaq* (II, 285, 9). Ursprünglich ist ja der Fürst selbst zugleich der Schamane, der den Regenzauber übt (Marquart a. a. O.). Derselbe Stein ist es wohl, dem man die Wirkung zuschreibt, im Siegelring getragen, vor Blitzschlag zu schützen, der auch Stoffe unverbrennlich machen und, im Munde getragen, den Durst lindern soll. Dieser Stein heißt *qaš*, das noch heute im Kasan-, Krim- und Osman- den Siegelstein bezeichnet, s. III, 16, 9ff., 112, 16.<sup>3</sup> Nach K. III, 113, 1ff. soll dieser Stein in der ganzen Welt nur an zwei Stellen vorkommen, in den beiden Flußtälern, die bei Chotan vorbeisießen. Das eine, in dem der weiße Nephrit sich findet, heißt *örün qaš öküz*, der andere, dessen Steine schwarz sind, *qara qaš öküz*. Der Fluß, an dem Chotan selbst liegt, heißt heute bekanntlich *Chotan darja*, der Nebenfluß aber führt noch jetzt den alten Namen *Qaraqaş*; beide sind noch heute Hauptfundstätten der Nephrits, s. C. Hinze. Handb. der Mineralogie II, 1245.

Solche zauberische Kraft wohnt aber nach türkischem Volksglauben auch anderen Naturdingen inne. Der Stein *Ürundai* hebt die Wirkung des Giftes auf (I, 140, 8). Gegen Gift schützt auch der *catuq*, d. i. nach den einen das Horn des Narwals n. a. eine Pflanzenwurzel, aus der man Messergriffe schnitzte; rührt man damit eine vergiftete Speise um, so kocht sie ohne Feuer auf, oder legt man es auf eine Schlüssel so beschlägt es, wenn der Inhalt vergiftet, auch ohne daß Wasserdampf aufsteigt (III, 164, 9). Das ist offenbar derselbe Stoff, der in arabischen und persischen Quellen öfter in den verderbten Formen *hutuw* und *hantut* genannt wird. In diesen findet sich auch die Angabe, daß es nach einigen das Horn eines Stieres sei. Danach vermutete Wiedemann (Islam 2, 355), daß es sich um das Horn des südasiatischen Nashorns handle. In Brehms Tierleben 3<sup>e</sup> 534 findet sich die Nachricht, die Türken machten aus seinem Horn Gefäße, in denen giftige Flüssigkeiten aufbrausen. Reinhardt (eb. 3, 184) berichtete, daß ihm zu Delhi eine Schale aus einer rötlich gelben, hornartigen Masse angeboten sei, die giftige Flüssigkeiten aufbrausen lasse;

<sup>2</sup> Eine Spezialuntersuchung über diesen Regenzauber stellt Köprülüsâde M. Fu'ad in seinem Türk edebiyât ta'rîhi I (Stambul 1920), S. 75, n. 2, in Aussicht.

<sup>3</sup> Eine Vermutung über die Etymologie des Wortes bei Marquart, Über das Volkstum der Komänen, S. 201.



der Händler behauptete, sie sei aus dem Horn des Nepalshorns verfertigt. Jacob (eb. 185) brachte aus Bretschneider Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources I 153 die Notiz des Ch'ang Teh (13. Jahrh.): „The *gu-du-si* is the horn of a large serpent. It has the property of neutralising poison“ mit der Anmerkung: Gu-du-si (*gu*-bone, *du*-strong, *si*-rhinoceros). Von der epheuartigen Pflanze *qumlaq*, die im Qypčaq wächst, und aus der man mit Honig ein berauschendes Getränk braute, behauptete man, daß sie, auf ein Schiff gebracht, stürmischen Wellenschlag auf dem Meere hervorzurufen vermöge (I, 395, 5).

Aber nicht nur Steine und Pflanzen, sondern erst recht Tiere scheinen dem Primitiven Träger gefährlicher Kräfte, die er sich geneigt zu machen bedacht sein muß. Insbesondere ist es das größte und stärkste Tier der nordischen Welt, der Bär, der dem Menschen so scheue Verehrung abnotigt. Daher erfreut er sich noch heute in Sibirien göttlichen Ansehns, vgl. N. L. Gondatti, Der Bärenkultus bei den Eingeborenen des nordwestlichen Sibiriens, in den Izvestija der Gesellschaft der Freunde von Naturwissenschaft, Anthropologie und Ethnographie an der Universität Moskau, LVIII, 1888, Hest 2, S. 74—87. Darauf beruhte es wohl auch, wenn wie noch heute bei den Sagaiern und Koibalen (Radl. I, 620) so zu K.s Zeit bei den Qypčaq (I, 80, 15) der Bär als *aba* „Vater“ bezeichnet wird, und sein junges mit dem persischen Lehnwort *mārdak* „Männchen“, das einige Türken allerdings auch vom Ferkel gebraucht haben sollen (I, 399, 12).

Natürlich können auch Menschen mit einem gefährlichen Kraftstoff geladen sein, der seine Wirkung besonders im bösen Blick äußert. Diesem sucht man auf verschiedene Weise zu begegnen. Die Gemüsepflanzungen schützt man durch Aufstellung von apotropäischen Schreckbildern. Sie führten den Namen *abaqi*, der ursprünglich wohl eine Koseform von dem schon erwähnten *aba* „Vater“ ist; s. über *qā* als Endung solcher Koseformen, s. I, 122, 11, 12, III, 159, 10. Andere Namen für solche Schreckmittel sind *kiskuk* und *ujuq*, die in dem Sprichwort Nr. 208 als Varianten auftreten. Letzteres lebt noch im Osman. als „Vogelscheuche“. Wie dies osman. Wort gleich seiner palatalen Nebenform *üjük* auch noch die Bedeutung „künstlicher Hügel“ hat, so auch schon im Dialekt der Guzz, s. K. I, 79, 12 (Volksp. II, 35, 1a) und 17.

Dem primitiven Kraftgedanken entspringt endlich auch der Glaube an Vorzeichen. K. verzeichnet zwei Deutungen von solchen: er nennt

sie Sprichwörter, daher sie in meine Sammlung als Nr. 165 und 175 Aufnahme gefunden haben. Ein solches Vorzeichen heißt *irg* (I, 45, 8, vgl. Radloff I, 1370 mit dem Verbum *irqlamaq* III, 327, 1). Dasselbe Wort bezeichnet in dem von V. Thomsen JRAS 1912, S. 190 ff. herausgegebenen Runenmanuskript auch das aus einer Bildertafel abzulesende Vorzeichen (siehe E. Tegnér bei Thomsen Saml. Afhandl. III, 231). Ein gutes Vorzeichen heißt *ad*, s. Sprichwort Nr. 48. Das Vorzeichen zu deuten ist Aufgabe des Schamanen *qam*, dem dafür ein Honorar *örin*, (I, 120, 15) zusteht.

Neben diesen Vorstellungen, die den Menschen noch im Banne der Natur selbst zeigen, stehen nun aber bei den Türken schon reich entwickelte animistische Gedankenreihen. Den Anfängen des Animismus, der zunächst zur Vorstellung von verschiedenen Körperseelen führt, entstammt die Erklärung des Hungergefühls durch eine in den Eingeweiden rumorende Schlange *suwüşyan* (I, 428, 3); dieselbe Vorstellung findet sich bekanntlich bei Negerstämmen und bei den Arabern wieder, s. Verfasser Zeitschrift für alttest. Wissenschaft für 1906, S. 32.

Aber auch die höher entwickelten Formen des Seelenglaubens fanden sich bei den Türkstämmen sicher schon, ehe sie ihnen von außen durch die Weltreligionen nahegebracht wurden. So ist es gewiß eine alte Vorstellung, daß die Totengeister, die für gewöhnlich offenbar als in oder bei den Gräbern hausend gedacht werden, einmal im Jahre sich nachts versammeln und ihre früheren Heimstätten und deren jetzige Bewohner besuchen; wer dann die Töne, die sie von sich geben, hört, muß sterben. Diese Töne heißen *tiki* (K. III, 174, 17, 175, 6). K. möchte das in *tiki* verbessern und von *taki kaldi* „die junge Frau besuchte nach der Hochzeit ihre Verwandten“, genauer „die Besuchszeit war gekommen“ ableiten; das ließe sich aber doch nur hören, wenn *tiki* den Besuch und nicht vielmehr die unheimlichen Töne selbst bezeichnete.<sup>1</sup> Ich bin daher geneigt, es vielmehr mit *tikir tikir atmak*, *tikramak* I, 302, 2, II, 165, 6, III, 208, 9, = alt. *tigira* „klopfen, klappern“ sag. *tigir* „Geprassel, Donner“ (Radl. III, 1354), wohl auch mit osman. *takarlama* „Geschwätz“ zusammenzustellen. Stätten besonderer Scheu sind natürlich alte Gräber *suburyan* (s. Uigurica I, 58, III, 19, 9), was in dem Sprichwort Nr. 139 meiner Sammlung zum Ausdruck kommt.

<sup>1</sup> Über dieispernden Stimmen der Totengeister vgl. u. a. E. Washburn Hopkins, *Origin and evolution of religion*, New Haven 1925, S. 138 n. 2.



Aber die Totengeister sind nicht auf den Aufenthalt an den Gräbern beschränkt, sie hausen überall verbreitet im Lande und nehmen an den Geschicken ihrer Nachfolger lebendigen Anteil. Diese Einwohnerschaft von Geistern heißt *etti*. Kommt es zwischen zwei Stämmen zum Kampf, so fechten in der Nacht vorher diese Geister eine Schlacht aus, und der Sieg in dieser entscheidet auch über den Ausgang des Krieges unter den Menschen. Aus Furcht vor den Pfeilen dieser Geister pflegen sich die Türken in der Nacht vor einem Kampfe in den Zelten zu halten (III, 171, 6–12). Über ähnliche Vorstellungen auf palästinischem Boden hat unter Vergleich verwandter Erscheinungen aus anderen Volksgruppen F. Schwally in der Zeitschrift für alttest. Wissenschaft 18 (1912), S. 127, gehandelt.

Außer den abgeschiedenen Seelen glaubten sich die Türken wie die meisten Primitiven noch von zahlreichen anderen Geistern umgeben und bedroht. Die allgemeine Bezeichnung für einen solchen ist *jil*, ursprünglich „Wind“. Man sagt *oɣlanıy jil qapdı* „den Jungen packte ein Geist“, d. h. „er erlitt einen Anfall von Besessenheit“ (II, 4, 5) *är jü(?)lpindi* „der Mann ward besessen“ (III, 106, 13) oder *är jilpirdi* „der Mann taumelte in der Besessenheit hin und her“ (III, 66, 3). Einen Anfall von Besessenheit bezeichnet *jilpik* (III, 35, 3), ein Wort, das noch im modernen Osmanisch in der rationalisierten Bedeutung „starker Asthmaanfall“ fortlebt. Ein Wüstendämon, der den Wanderer überfällt, ist nach I, 129, 4 der *wuwin*<sup>1</sup>. Vielleicht ist auch *jäk*, die islamische Bezeichnung für den Teufel, die sich als solche wie im Qutadyu Bilig 136, 15, so auch bei K. findet, s. Sprichwort Nr. 40, Volksp. II, 42, 12b, schon im Heidentum der Name eines menschenfeindlichen Dämons gewesen; oder sollte die in mehreren Dialekten erhaltene Bedeutung „böse“ (s. Radl. III, 306), erst von Buddhisten und Manichäern auf das böse Prinzip angewendet sein?

Das Mittel, der Geisterwelt zu begegnen, ist der Zauberspruch *arwaš* oder *arwiš* (I, 238, 9, 211, 3), letztere Form auch Uigurica (II, 58, 7, 3). Ihn wirkungsvoll zu handhaben, ist dem Zauberer vorbehalten, der den Namen *qam* führt, s. III, 117, 12, vgl. I, 201, II, 238, 9. In besonders schwierigen Fällen müssen mehrere von ihnen ihre Kräfte vereinigen: *qamlar qamıy arwašdı* „die Schamanen murmelten alle

<sup>1</sup> Vokale unsicher, ob velar oder palatal, ob *w* oder *v*.

zusammen" (I, 201, 11). Das Besprechen eines Kranken heißt auch *suvšamaq* oder *suvšamaq* (III, 213, 4), das Kausativ dazu steht II, 271, 3, das Reziprokum II, 281, 18.

Kleine Kinder sucht man gegen Anfälle von Besessenheit wie gegen den bösen Blick zu schützen, indem man ihr Gesicht mit einem aus Safran u. a. Ingredienzien hergestellten Mittel bestreicht, das *ägüt* (I, 52, 1) heißt. Es dient offenbar dazu, das Kind unkenntlich zu machen und so allen Nachstellungen zu entziehen. Soll ein Kind, das von einem Geiste befallen oder vom bösen Blick getroffen ist, geheilt werden, so räuchert man ihm ins Gesicht<sup>1</sup> und murmelt dazu *isriq isriq*, d. h. nach K. „sei gebissen“, du Dämon, s. I, 91, 17ff.

Eine andere Formel zur Heilung von Besessenheit ist *quvūē quvūē*. Während man diese über dem Kranken ausspricht, wird zugleich sein Gesicht mit Wasser bespritzt und er danach mit *Peganum harmala* und Aloë geräuchert. Der Sinn dieser Formel ist unklar. K.s Vermutung, III 122, 9, daß es als *qaē qaē* „flieh, flieh!“ aufzufassen sei, ist natürlich haltlos. Dagegen spricht schon die guzzische Nebenform *qaz* (oder ist *quvūz* zu lesen?), nach der auch das Amulet *jū qaz bitiki* heißt.

Aber über dem uraltesten Managlauben und den animistischen Vorstellungen, die in der Praxis des Lebens freilich die wichtigste Rolle gespielt haben mögen, erhob sich auch bei den Turken schon eine Schicht höherer religiöser Gedanken, die an göttliche Wesen im engeren Sinne anknüpfen. Leider wissen wir über diese Vorstellungen sehr wenig. Was sich aus den alttürkischen Inschriften und durch Schlüsse aus den heutigen Zuständen darüber feststellen läßt, das hat Köprülüzaade M. Fu'ād in § 2 des 1. Kapitels des 1. Buches seines *Türk edebiyat tārīhī* Stambul 1920 S. 11—13 zusammengestellt. Den alten Gottesnamen *bajāt*, der im Qutādyū Bilig auf den Allah des Islams übertragen ist, der auch im Osttürkischen (s. Pavet de Courteille s. v.) vorkommt und der schon dem um das Jahr 1000 blühenden al-Muṭahhar b. Tāhīr al-Maqdisi, dem Verfasser des *Kabā' al-halq* (ed. Huart I 63, 12) bekannt geworden ist, verzeichnet K. III 128, 15 als dem Dialekt der Aryu angehörig. Was für eine religiöse Vorstellung ursprünglich bezeichnete, ehe er auf den Gott des Islams überging,

<sup>1</sup> Über den Gebrauch von Räucherungen im Schamanismus vgl. G. Tschonbinow, Beiträge zum psychologischen Verständnis des sibirischen Zauberers, Halle 1914, S. 44.



können wir ebensowenig sagen, wie für *oyan* und *tāuri*, wenn es auch wahrscheinlich ist, daß letzterer schon von Anfang an den Himmel bezeichnete. Die von Radloff zu QB I 83, 27 für *oyan* vermutete Bedeutung und Etymologie „der Allmächtige“, die Bang, vom Köktürk zum Osm. Mitt. 2, 3, S. 40, 36 unter Verbesserung der Aussprache anzunehmen geneigt ist, wird von K. I 73, 16 bestätigt, der das Wort geradezu als „der Allmächtige“ erklärt. Er führt dieselbe Verbindung *oyan tāuri* „der allmächtige Himmel“ an, die auch im QB a. a. O. vorkommt, aber auch *oyan* allein als Gottesname, der ja auch sonst im Ug. wie im Qypčaq. (s. m. Qışsa'ı Jūsuf S. 46) vorkommt, findet sich bei K., allerdings wieder in Verbindung mit dem Himmel in *adgölü kök oyanca* „um des guten Himmels und um Gottes willen“ (Volksp. II 43 a). Wo *tāuri* in der Poesie vorkommt, vermögen wir nicht immer mit Sicherheit zu entscheiden, ob wir es mit einer noch heidnischen oder schon mit einer islamischen Vorstellung zu tun haben. Wenn K. ausdrücklich bezeugt, daß es sich bei dem Kampf gegen die Uiguren, den das zweite der von uns zusammengestellten Heldenlieder feiert, um muslimische Angreifer handelte (III 138, 11), so ist der *tāuri*, mit dessen Preis sich diese in den Kampf stürzen (Volksp. I 13 Nr. 3) eben Allah. Aber gerade so unbefangen wird *tāuri* auch von dem Gott der heidnischen Tanguten gebraucht (I 252, 14, Volksp. I, 9, 5), wenn K.s Interpretation der Stelle richtig ist. Die Vorstellung Gottes als Schöpfer (I 277, 9, Volksp. II 29, 5 a und II 244, 9, eb. 39, 5 b) kann sehr wohl schon vorislamisch sein; sie wird ja auch zu Anfang der ersten Orchoninschrift vorausgesetzt und durch die von Marquart (Volkstum der Komanen S. 32) gesammelten Nachrichten über die Religion der Chazaren u. a. alter Türkstämme bezeugt. Daß der Gedanke an Schöpfergötter auch außerhalb der Weltreligionen selbständig an verschiedenen Stellen entstanden ist, darf heute nicht mehr bezweifelt werden. Auch die Anrede Gottes mit *ıdın* „mein Herr“ (I 269, 15, Volksp. II 37 c) braucht nicht notwendig erst aus dem arabischen *rabbi* übersetzt zu sein.

Weisheitsregeln, in denen der Dienst Gottes als eine ernsthafte Angelegenheit empfohlen (Volksp. II 43, 14) und als Ideal des Mannes, dem er nach Abschluß des Erwerbslebens zuzustreben habe, gepriesen wird (eb. 361), können wohl erst muslimischer Herkunft sein. Oder ist dieser letztere Gedanke doch noch heidnischen Ursprungs? Es mutet fast wie eine Polemik dagegen an, wenn der Verfasser des

Qutadyu Bilig (39<sup>m</sup>) predigt: „In der Jugend diene Gott eifrig<sup>1</sup>; im Alter ist es zu spät, merke dir das genau!“

Von dem Buddhismus, der ehemals unter den Türken so viele Anhänger gezählt hatte, zeugen bei K. außer einem Verse, der von der Vernichtung uigurischer Buddhatempel erzählt (I 288, 4, Volksp. I 12) nur noch zwei Sprichwörter, in denen der buddhistische Mönch *tojin* (s. Müller, Uigurica II Index, III 186, 18, vgl. auch M. Aufi, bei Barthold, Turkestan 83, 4, A. von Staël-Holstein, Bibl. Buddh. XII, 138, Bang, Ungar. Jahrb. IV, 16) schon eine etwas zweifelhafte Rolle zu spielen scheint. Zwar das Sprichwort Nr. 41 könnte an sich noch unverfänglich und auf den Mönch lediglich als Glied einer geschlossenen Gesellschaft gemünzt sein. Aber Nr. 63 redet von ihm schon despektierlicher, als dem Vertreter einer überwundenen Religion, dessen Anstrengungen Gott nicht mehr wohlgefällig sind; es kann also wohl nur von Muslimen geprägt sein, die noch mit Buddhisten in Verkehr standen. Daß unter den Ungläubigen, als deren Priester der *tojin* (III 127, 4 ff.) definiert wird, eben Buddhisten und nicht etwa Heiden zu verstehen sind, zeigt das Beispiel III, 60, 12 *tojin burxanqa jükündi* „der Mönch verehrte das Buddhabild“.

Höhere Mächte suchte man sich durch ein Tieropfer *jayıs* (III 8, 8) geneigt zu machen, wenn man sich nicht schon durch ein Gelübde dazu verpflichtet hatte. Wie die Araber (Wellhausen, Reste<sup>2</sup> 107), so schlossen auch die Türken zuweilen auf Grund eines Gelübdes Tiere vom profanen Gebrauch aus, ließen sie frei weiden, melkten und schoren sie nicht mehr; ein solches Tier hieß *ıduq* „heilig“ I, 63, 7.

Die Metaphysik der geistigen Oberschicht unserer Türken wird beherrscht von dem Glauben an die alles bezwingende Macht des Schicksals. Das Wort dafür ist das aus dem Qutadyu Bilig so bekannte, ursprünglich sogdische *ažun* „die Welt“ (s. R. Gauthiot, Essai de Gramm. Sogd. I § 160). Es bezeichnet zunächst wie dort die sichtbare Welt; *kün ol ažuun jarutyan* „die Sonne erleuchtet diese Welt“ heißt es III 39, 16. Meist aber bezeichnet das Wort das im Weltlauf sich verkörpernde Schicksal; es wird persönlich gedacht als dem Menschen und seinem Glücke feindlich gesinnt. Seine Macht ist so groß, daß ein Pfeilschuß von ihm die Berggipfel erschüttert (Volksp. I, 6, 3; 17, 9).

<sup>1</sup> Das Wort *jabraq*, das Radloff nach der Glosse *ışb* mit „ita reichen Maße“ übersetzt, sehe ich als Adjektiv an zu einem Verbum *jabrumaq*, dessen Kausativ *jabratmaq* K. II 283, 8 als „die Ohren spitzen“ vom Pferde bezeichnet.



Es ist hinterlistig und geneigt, dem Menschen eine Falle zu stellen (Volksp. I, 24, 3), daher heißt sie auch die trügerische Welt *arınç ašun* (I, 87, 14) oder die siebenköpfige Schlange, wenn ich Sprichwort Nr. 191 mit Recht dem dort zitierten osmanischen gleichgesetzt habe. Was von der Welt gesagt wird, gilt anderwärts auch von der Zeit *ödlak*, einer Weiterbildung von *öd* (vgl. I 208, 2; Volksp. I, 6, 5, auch Uigurica III, 4, 2; 42, 14; 43, 28). Ihr schneller Verlauf wird zunächst ganz objektiv als Grund für den Verfall der Welt ausgegeben (II, 269, 9, 10; Volksp. I, 7, 8), dann aber wird ihr ebenso Rachsucht (I, 44, 12; Volksp. I, 5, 1), und die Neigung, den Großen dieser Welt nachzustellen, ihnen Netze zu spannen und sie irre zu führen (Volksp. I, 6, 7) zugeschrieben.

Während die Männer wenigstens z. T. so schon eine höhere Weltanschauung aus Eran übernommen hatten, waren wie überall in der Welt so auch bei unseren Türken Frauen und Kinder noch besonders geneigt, abergläubische Vorstellungen zu hegen und festzuhalten. Von Aberglauben dürfen wir auf dieser Kulturstufe schon reden, wenn es sich um Gedanken handelt, die die Männer schon überwunden oder nie anerkannt haben. Dahin gehört die gleichfalls unter die Sprichwörter als Nr. 174 aufgenommene *Maxime*, die dem Weibe empfiehlt, die Nachgeburt zu verehren, weil sie ihm zu einem weiteren Kinde verhelfen könne. Vielleicht ist aber K.'s Deutung des Wortes *umai* mit „Nachgeburt“ als rationalistischer Irrtum zu verwerfen und das Wort vielmehr mit dem osm. *umagi* „Kinderschreck“ (z. B. cod. Goth 19 f. 3<sup>v</sup>, A. Hikmet Hâristân 223<sup>v</sup>) zusammenzustellen. Das Alpdrücken *abañ* oder *burt* oder *kati burt* (I, 286, 6; II, 9, 17) werden auch wohl die Erwachsenen und wohl auch die Männer noch auf einen Dämon zurückgeführt haben, aber nur noch den Kindern traut man es zu, daß sie sich durch den Zuruf *abañ kaldi* „der Alp ist gekommen“ schrecken lassen (I, 122, 5).

Bei allen Primitiven und Halbkultivierten führt eine fließende Linie von dem Gebiete des Glaubens an magische Wirkungen zu den auf Erfahrung beruhenden Sätzen praktischer Wissenschaft und den lediglich der Unterhaltung und dem Spieltrieb dienenden Überlieferungen. Hierher gehören die mancherlei Tiergeschichten, von denen uns K. gelegentlich meldet. Es handelt sich allerdings nicht um Fabeln im Sinne der indischen Tierfabeln, sondern um Wundergeschichten, wie sie der Physiologus den Völkern der Mittelmeerkultur darbot. So

erzählte man von dem Arjun, einem rattenähnlichen Tier, dessen Leib bis zu einer halben Elle lang wird und das man zur Jagd auf kleine, in Mauerritzen nistende Vögel abrichtete, daß es die Fähigkeit besitze, das Fleisch eines Schafes, auf das es springt, gelb zu färben, und einem Manne, den es im Schlaf anfaßt, Harnzwang zu veranlassen (I, 108, 15). Von der langhaarigen Jagdhundrasse *baraq*, die heute noch bei den Kirgisen bekannt ist (Radl IV, 1477), erzählte man, offenbar um ihre Schnelligkeit zu erklären, daß sie einem Adlerei entstamme. Wenn der Adler alt geworden sei, lege er zuletzt noch einmal zwei Eier, aus deren einem sein letztes Junge, aus deren anderem eben der *baraq* erbrütet werde (I, 315, 13). Im Lande Qypčaq, so erzählte man, lebe das Einhorn *bulan* (I, 346, 11), dessen Horn an der Spitze eine tiefe Höhlung tragt. Darin sammeln sich Schnee und Regenwasser. Hat das Männchen Durst, so kniet das Weibchen nieder, so daß jenes trinken kann, und umgekehrt. Aus dem Märchen endlich stammt wohl der schwalbenähnliche Wundervogel *kök tubuŷan* (den Himmel durchbohrend, vgl. *čarik tubuŷan* „die Schlachtreihe durchbrechend“), mit seinen stahlbesetzten Flügeln soll er mitten durch einen Berg hindurch fliegen können (I, 428, 5).

Das soziale Leben der Türken hatte seinen Höhepunkt in den großen Festen, die auszustatten Sache der Stammesfürsten war. Köprülüzade M. Fu'ād, der in seiner Studie *Türk edebiyâtı meş'e'i* Tetebbü'ler II, S. 27—34 und in seiner *Türk edebiyâtı tâ'rîhi* I, 81 die hohe Bedeutung dieser Feste für die Entwicklung des geistigen Lebens unter den Türken mit Recht hervorgehoben hat, ist unter dem Einfluß der französischen Soziologen, insbesondere Dürkheims, deren Konstruktionen die jungtürkische Wissenschaft überhaupt allzu leicht als Tatsachen hinzunehmen geneigt ist, dazu gekommen, für jedes dieser Feste ohne weiteres einen religiösen Ursprung vorauszusetzen und ihren Kern in einem Opfer zu suchen. Demgegenüber betont Hopkins, *Origin and evolution of religion* S. 180, mit Recht, daß die Höhepunkte des wirtschaftlichen Lebens auch ohne religiöse Nebengedanken zu Ausbrüchen der Freude führen können, die dann von einem festen Zeremoniell diszipliniert werden. Anlässe zu solchen Festen bieten bei den Nomaden natürlich Jagden und Beutezüge. Die später bei den Osttürken gebräuchlichen Namen der großen Stammesfeste *toi* und *şolan* (*şilan*) kennt K. noch nicht. Das erstere Wort verzeichnet er zwar III, 103, 13, aber nur in der Bedeutung „Heerlager“, die den



Guzz unbekannt sei. Er nennt uns nur Bezeichnungen für allerlei private Gastereien, so *sydä* I, 379, 4 als eine Bewirtung, die im Winter der Reihe nach im Stamm umgeht, *kästäm* I 402, 13 als eine Zecherei, die nachts ohne besondere Zeremonie stattfindet, und endlich aus dem Känčakdialekt *šanbui* III, 181, 8 für ein Zechgelage, zu dem sich die Gäste nachts einfinden, nachdem sie vorher schon einer anderen Einladung gefolgt waren. Als allgemeines Wort für „Fest“ nennt er noch *badram*, das auch in dem Jagdgedichte I, 221, 16 (Volksp. I, 22 B 2) vorkommt, dessen allgemeine Bedeutung noch in der adjektivischen Verwendung *badram jir* „grünende Erde“ vorliegt, das aber die Guzz schon wie heute die Osmanen in der Form *bairam* von dem großen Opferfest des Islams gebrauchten (I, 401, 11, 17). Von den Liedern, die bei solchen Gelegenheiten gesungen wurden, können wir uns aus den Proben in Volksp. Nr. III, wenigstens eine ungefähre Vorstellung machen. Aus dem Zeremoniell der großen, öffentlichen Feste nennt K. nur den Namen der großen, zur Ausstellung der Beute dienenden Estraden, die oft 30 Ellen hoch gewesen sein sollen, *kanc lijn* (III, 323, 6), offenbar von *lijn* „Lehm“ (eb. 180, 9).

Bei diesen Festen wird neben den Gastereien der Pferdesport eine große Rolle gespielt haben. Aus der Terminologie dieses Sportes nennt K. nur die Ausdrücke für das Rennen selbst, das heute noch im Osm. gebräuchliche *jarış* (II, 150, 17), dazu *jarışın jir* „Rennstrecke“ (III, 35, 11), für das Siegerpferd *uzuq at* (I, 64, 9), zu *uzmaq* „siegen“ (eb. 151, 13), ferner für den Zielstrick *talas* oder mit Metathesis *tasal* (I, 305, 17 und 329, 10). Dieser Strick diente auch bei dem gewiß erst aus Eran eingeführten Polo (Şaulağān) -spiel. Das als Siegespreis in diesem ausgesetzte Stück Brokatstoff heißt *tannuq* (III, 270, 9). Das mehrfach erwähnte Wetten *uśmaşmaq* (I, 59, 8) oder *utuşmaq* (I, 157, 17) wird gerade bei diesen Sportarten besonders beliebt gewesen sein. Das zweite Wort scheint aber auch von anderen Hazardspielen gebraucht worden zu sein; dazu gehört als Passiv *utsuqmaq*, das auch allgemein „besiegt werden“, „sein Geld verlieren“ bedeutet, s. Sprichwort Nr. 135, Uigurica II, 58, 3. Von solchen Glücksspielen werden auch noch die überall verbreiteten Würfel erwähnt. Man sagt *ik turdī*, wenn der Würfel auf die Unterseite (*batn* eig. „Bauch“) gefallen ist (I, 280, 5–7). Wie bei den Arabern um die Fleischstücke eines geschlachteten Kamels das berühmte Hazard mit Lospfeilen (Maisir) gespielt wurde, so war es bei den Türken üblich, die Eingeweide eines

geschlächeteten Tieres als Ziel beim Wettschießen aufzustellen und den Treffer mit einem Anteil zu belohnen; das Spiel hieß *qarın atmaq* (I, 338, 7).

Unter den Familienfesten nimmt natürlich die Hochzeit die erste Stelle ein. Über die Rechtsform der Ehe erfahren wir von K. nichts. Daß aber die vermögensrechtlichen Fragen schon eine Rolle spielten, zeigt das Auftreten eines besonderen Vermittlers, *arquci* (I, 126, 6). Die Ausstattung der Braut (*sapturmaq* II, 144, 5) legte dem Vater schon so schwere Lasten auf, daß er sich manchmal gezwungen sah, die Hilfe der ganzen Familie in Anspruch zu nehmen. Eine solche Beihilfe hieß *jüvüs* (III, 9, 1–5), vgl. Sprichwort Nr. 73. Der Bräutigam hatte aber seinerseits der Braut eine Morgengabe *galın* (III, 275, 2), s. Sprichwort Nr. 108, darzubringen.

Zur Ausstattung der Braut gehörte vor allem eine ihr aus der elterlichen Jurte mitgegebene vertraute Magd *igät* (I, 52, 9). Bei der Hochzeit selbst wird die Braut von einer älteren Frau geleitet, die *mamu* genannt wurde. Das Wort, das K. selbst III, 178, 9 als fremd bezeichnet, ist offenbar das persische *mamū* „Mutter, Matrone“. Die Braut ist mit einer Krone geschmückt, die gleichfalls mit einem Fremdwort *didim* bezeichnet wird (I 333, 6). Es findet sich auch im Ugurischen, s. Ugurica III, 30, 27, im Sogdischen, Ug. I, 47 n, 1, im Pehlevi als *didēm* (s. Müller, Handschriftenreste 47, vgl. auch Hübschmann, Pers. Studien 199) und ist natürlich das griech. διδῆμα. Die Sänfte, in der die Braut zum Feste geleitet wird, ist mit einem Vorhang *didäk* (I, 342, 2) versehen, der sie den Blicken Fremder entzieht. Von den Namen des Festes wird uns als bei den Cigil gebräuchlich *mändiri* (I, 408, 4) genannt; es ist die Nacht der Vereinigung der Verlobten, in der sie mit Geschenken überschüttet wurden. Das Hochzeitsmahl heißt *küdan* (I, 338, 16), für das Radloff II 1486 aus dem uig. chin. Wb. nur die Bedeutung „Gast“ anführt.

Die zweite Gelegenheit für die Familie oder für den Stamm, wenn es sich um einen Häuptling handelte, zu feierlichem Beisammensein ist der Tod. Die aus den Inschriften bekannte Totenfeier *joy* erwähnt auch K. und berichtet, daß sie aus einem drei oder sieben Tage nach dem Begräbnis angerichteten Schmause bestehe (III, 105, 11), dazu das Verbum *joylamaq* (eb. 228, 5). Ein sonst, wie es scheint, nicht bekanntes Synonymon dazu, das auch in Verbindung mit *joy* vorkommt, ist *basan* (I, 334, 9). Wohl erst islamische Sitte aber ist es, das Grab



eines Fürsten mit einem Brokatstück *āluk* zu bedecken und dieses später an die Armen zu verteilen (I, 69, 6–9).

Nicht gering endlich ist die Zahl der Belustigungen für Kinder, die K. nennt. An erster Stelle ist hier das Rätsel *tabuzyu nāv* (I, 405, 3) oder *tabzy* (I, 384, 13) oder *tabuzyuq* (I, 415, 12) von *tabusmaq* „ein Rätsel aufgeben“ (II, 71, 1) zu nennen. Leider hat uns K. kein Beispiel solcher Rätsel, wie wir sie aus Radloffs Proben der Volksliteratur kennen, mitgeteilt. Natürlich fehlte auch die Schaukel *čäoli mäoli* nicht (III, 2807). Ein sehr einfaches Kinderspiel ist das *ötüs* „Stoß“. Die Kinder sitzen im Kreise; eins gibt seinem Nachbar mit dem Ruf *ötüs ötüs* einen Stoß, den dieser dem Nächsten weitergeben muß (I, 59, 4). Nichts Näheres erfahren wir über das abendliche Spiel *qarayunı* (III, 184, 7). Dem Charakter der Glücksspiele, wie die Erwachsenen sie spielten, näherte sich offenbar schon das Spiel um Nüsse, zu dem Gruben *atıç* (I, 52, 15; 134, 3) gegraben wurden; es dürfte unserem Murnelspiel ähnlich gewesen sein. Schon mehr Geschicklichkeitsspiele waren wohl die Kugelspiele *tubıq* (I, 317, 10), wo die Kugel mit einem Krummstab getrieben werden mußte, sowie das Spiel mit dem *tabluk*, einer aus Blei gegossenen, mit Ziegenhaaren u. dgl. gefüllten Spindel, die mit den Füßen vorwärts gestoßen wurde (I, 323, 7). Endlich fehlte es auch nicht an Spielen, die Geistesgegenwart und Überlegung üben. Beim Hornspiel *mürüz mürüz* (III, 269, 11) saßen die Kinder am Ufer eines Flusses und füllten den Raum zwischen ihren Schenkeln mit feuchtem Sand aus, den sie mit den Händen festschlugen. Einer fängt an mit dem Ruf *mürüz mürüz*. Auf die Frage der anderen *nä mürüz* muß er gehörnte Tiere aufzählen; wer aus Verschen ein hornloses Tier dazwischen nennt, wird ins Wasser geworfen. Fremden Ursprungs endlich ist wohl das Spiel *köçürmä ojun*, das K. I, 406, 12 mit dem arabischen Spiel *arba'ata 'ašara* vergleicht. Dies soll schon 'Omar zusammen mit dem Brettspiel *nard* verboten haben (b. Sa'ad IV, I, 120, 27), auch 'Ali soll daran Anstoß genommen haben (eb. VIII, 342, 11). dagegen soll es ein so frommer Mann wie Abū Huraira offen vor der Moschee gespielt haben (b. Qotaiba, 'Ujūn al-Aḥbār 373, 6). Das sind natürlich Tendenztraditionen, die jedenfalls zeigen, daß das Spiel schon in den ersten Jahrhunderten der Hiğra unter den Muslimen verbreitet war. De Goeje, der es ZDMG, 59, 410, noch aus dem Kitāb al-Aghāni IX, 19, 6 belegt, vergleicht es mit dem von Almkuist (Actes du 8 congr. intern. des or. I, 440) beschriebenen

*la'ih mingula*, das nach Doughty (I 536) noch heute in Arabien sehr beliebt sei. Es ist übrigens schon von Lane, Manners and Customs cap. XVII (London 1899), S. 355, ausführlich beschrieben und wird nicht, wie de Goeje angibt, mit 14 Steinen gespielt, sondern mit 14 Häusern, d. h. Löchern im Brett, die mit Steinen in verschiedener Zahl besetzt werden. Nach K. werden aber bei dem von ihm beschriebenen Spiel vier Linien in den Sand in Form einer Burg gezogen und diese erhält vier Tore; dann spielt man mit Kugeln u. dergl. Träfe diese Beschreibung auch auf das arabische Spiel zu, so handelte es sich allerdings um etwas anderes als das Manqalaspield, doch wissen wir nicht, wie weit wir K.s Genauigkeit in solchen Dingen trauen dürfen und ob es ihm nicht nur auf einen ganz allgemeinen Vergleich ankam.



# EIN DENKMAL AUS DER ZEIT DER VERBREITUNG DES ISLÄMS IN MITTELASIEN

VON W. BARTHOLD

Unter den im Jahre 1914 von Ahmed Zaki Walidow (Walidi) für das Asiatische Museum der russischen Akademie der Wissenschaften erworbenen Handschriften befindet sich ein anonym türkischer Korankommentar (tafsir turki) in altertümlicher Sprache und Orthographie (Cod. Mus. As. 332 ca = Walidow 11; 1914, Nr. 2475). Die am Anfang defekte Handschrift beginnt (f. 1<sup>a</sup>) mit Sūra 18, 4. Dem arabischen Text ist eine türkische Interlinearübersetzung beigelegt; auch werden in türkischer Sprache Heiligengeschichten und historische Erzählungen (aus dem Leben des Propheten) gewöhnlich, doch nicht immer, am Schluß der betreffenden Sūra mitgeteilt. Zwischen ff. 40 und 41 ist eine große Lücke; deshalb fehlen vom Korantext der Schluß von Sūra 22 (nach Vers 11) und Sūra 23–47. Sonst weist die Handschrift keine Lücken auf. Der Schluß von Sūra 75 (von Vers 27 an) und Sūra 76 und 77 werden nur im arabischen Text, ohne Übersetzung, angeführt. An vielen Stellen wird die Interlinearübersetzung durch einen zwischen den einzelnen Koranversen eingefügten türkischen Kommentar ersetzt. Je näher zum Schluß des Werkes, desto häufiger überspringt der Verfasser aus dem Türkischen ins Persische, welches seine Muttersprache gewesen zu sein scheint; auch im türkischen Text werden zuweilen altertümliche persische Wörter gebraucht wie مسجد für مَسْجِد (ff. 17<sup>b</sup>, 39<sup>a</sup>, 139<sup>b</sup>, 144<sup>b</sup>, 145<sup>a</sup>).

Vom Entdecker selbst ist über die Handschrift nur eine kurze Notiz<sup>1</sup> erschienen, in welcher das Tafsir als Sprachdenkmal mit dem von P. Melioranski veröffentlichten<sup>2</sup> Fragment aus den (710 H.

<sup>1</sup> Zapiski etc. XXIII, 249.

<sup>2</sup> المظفرية Festschrift für Bar. Rosen, 1897, 279–308, vorzüglich nach der Handschrift des Brit. Mus. (Rien, Turkish Manuscripts, 269–273).

abgefallten) Qısaş al-anbıjā von Rubğūzī verglichen und als noch altertümlicher bezeichnet wird. Ausführlicher sollte die Sprache des Tafsır von C. Salemann, und sie wird jetzt von A. Samojlovič behandelt werden. Als Beweis für die Altertümlichkeit der Sprache und für ihre Verwandtschaft mit der Sprache von Rubğūzī mag es genügen auf die beständig vorkommenden Worte يلافی „Prophet“ und سف (für سو) „Wasser“ hinzuweisen. Mit den Qısaş von Rubğūzī hat das Tafsır auch den häufigen Gebrauch des Wortes يغلاق in der Bedeutung „sehr“ gemein (يفلاق اسان. يفلاق نحشى. يفلاق خوش. يفلاق اولوغ).

In der Bedeutung „gut“ und „schlecht“ werden am häufigsten die Wörter اذكو (oder ارکو) und يغور gebraucht, zuweilen auch نحشى und يمان, z. B. im Kommentar zur letzten Sūra, f. 147<sup>b</sup>:

شیطان شر دین (sic) آدم شری یمان راق ترور

Zu den im Tafsır vorkommenden altertümlichen Wörtern gehört unter den Verwandtschaftsbezeichnungen لىجى für اغا „älterer Bruder, Oheim“:

حمزه بن المطلب يلافی مدینیک لىجسى اردی (f. 27<sup>b</sup>).

Häufig wird auch قذاش in der Bedeutung „Verwandter“<sup>2</sup> gebraucht; so ist Joseph قذاش von Maria (f. 17<sup>b</sup>).

Besonders interessant ist eine Stelle (f. 65<sup>b</sup>, im Kommentar zu Sūra 55, 29), auf die mich A. Samojlovič aufmerksam gemacht hat, wo das bisher in mittelasiatischen türkischen Texten nicht nachgewiesene Wort „celebi“ vorkommt. Das Wort wird hier nicht in religiöser Bedeutung, sondern in der Anrede eines „schwarzen Sklaven“ an seinen Herren (يا جلبم) gebraucht (ein Wazır soll seinem Könige die Worte des Korān كل يوم هو فى شكן erklären und befindet sich in Verlegenheit; sein schwarzer Sklave übernimmt es, die Frage des Königs zu beantworten; durch seine Antwort wird der König vollständig befriedigt; auf Befehl des Königs muß der Wazır sofort seine Kleidung und sein Amt dem schwarzen Sklaven abtreten).

Die Sprache des Tafsır ist keineswegs einheitlich. In der Bedeutung „Prophet“ werden außer يلافی auch die Wörter رسول, پيغامبر,

<sup>1</sup> Vgl. dieselbe Orthographie bei 'Imād ad-Din, Recueil etc. ed. Houtsma, II, 133, und zur Anmerkung des Herausgebers die Berichtigung von Bar. Rosen, Zapiski etc., IV, 450; 461 in den Orkhoninschriften, vgl. Radloff, Die alt. Inschriften, 95. V. Thomsen, Inscriptions de l'Orkhon, 13, 44.

<sup>2</sup> A. v. Le Coq, Chuansuanli, S. 17, 25.

<sup>3</sup> Vgl. meinen Artikel „Celebi“ in Eur. des Islām, I, 865f.



und الطنجي (auch الطنجو geschrieben, so ff. 72<sup>b</sup> und 73<sup>a</sup>) gebraucht. Einer verhältnismäßig späteren Zeit wird wohl das persische میرزاده (f. 9<sup>a</sup>) angehören. Alles dies läßt vermuten, daß in der vorliegenden Handschrift, die etwa dem Zeitalter der Timuriden angehören mag, die Sprache des ursprünglichen Werkes zum Teil modernisiert worden ist.

Das Tafsir ist nicht nur für den Sprachforscher, sondern, als Denkmal aus der Zeit der Verbreitung des Islām, auch für den Kulturhistoriker von Bedeutung, ebenso wie das vor 30 Jahren von E. G. Browne behandelte persische Tafsir.<sup>1</sup> Beide Werke sind anonym und undatiert, in beiden Fällen lassen sich dem Inhalte der betreffenden Handschrift nur indirekte Angaben über den Verfasser, seine Heimat und seine Lebenszeit entnehmen.

Wie zu erwarten war, ist das türkische Tafsir im Grenzlande des Islām gegen das Turkengebiet — in Mā warā al-Nahr entstanden. Es wird erzählt, daß, wenn in Samarkand, in Buḫārā oder sonstwo in Mā warā al-Nahr ein schwer zu löschendes Feuer entsteht, man die Namen der „Höhlengenossen“ (oder Siebenschläfer, اصحاب الكهف) auf ein Stück „Maṣūfī“-Papier schreibt und das Papier ins Feuer wirft, worauf das Feuer auslöscht.<sup>2</sup> Der Verfasser behauptet darüber als Augenzeuge berichten zu können.

(f. 9<sup>a</sup>) علملار انداغ ایشلار کیم قایو یردا اوت توتاشسا انداغ کیم  
سهرقند یا بوخارادا توتشور ارسا ما وراه التهر نیما توتشور ارسا اوتنی  
اوجورو ییلماسالار عاجز بولسالار اوتنی اوزیتماق اوجورماک اوجون اصحاب  
الکھف اقلارینی منصورى کاغذ اوزا بتیب اول اوتقا کاشسا اوت  
اوجکلی تنکری تعالی قدرتی برلا تیپ ایشلار اول ایت ایتنی بو  
اقلارنی کاشسا لیکنی کتاب گوشغوجی مصنف یاد قیلماق (sic) ولیکن  
کیمیدین الحاق قیلماشلار کیم تیپ بتیلدی

Bekanntlich wird die Siebenschläferlegende in Mittelasien in der Gegend bei Turfan lokalisiert, wie auch viele andere Ruinen „Stadt des Daqījanūs“ genannt werden. Dem Verfasser unseres Tafsir ist über solche Identifikationen noch nichts bekannt; die Siebenschläfer waren nach seiner Ansicht Griechen und lebten im griechischen Lande

<sup>1</sup> JRAS, 1894, p. 417—524.

<sup>2</sup> Vgl. das Tafsir von Naisābūrī (am Rande des Tafsir von Taharī) XV, 120:  
من این میانس ان اسماء اصحاب الکھف تصلح للطلب والهرب واطفاء  
الحریق تکتب فی خرقة ویرمی بها فی وسط النار

Ephesus (يونانى ايلندا يير ايل افسوس اقليغ); zwischen dem Einschlafen und dem Erwachen der Schläfer ist der Übergang der Herrschaft von den Griechen an die Römer erfolgt (f. 9<sup>b</sup> اول مملكت). Die Prophetenlegenden werden richtig in Syrien resp. Palastina lokalisiert; Jerusalem wird stets بيت المقدس genannt. In der Lebensbeschreibung Jesu wird sonderbarerweise statt der Flucht nach Ägypten eine Flucht nach Syrien (oder Damaskus, Šām) erwähnt; aus Šām kehrt Jesus später nach Jerusalem zurück (f. 18<sup>b</sup>).

Nach Inhalt und Form gehört die vorliegende Schrift der ersten Periode der Koran-Erklärung an, deren Höhepunkt nach Goldziher durch das Tafsir Tabarī bezeichnet wird. Es ist dieselbe traditionelle, größtenteils auf Ibn-'Abbās zurückgeführte Exegese, dieselben immer wiederkehrenden Namen von Gewährsmännern wie Ḥasan al-Baṣrī, Muqātil, Qatāda u. a., dieselben ausführlichen Prophetenlegenden, ohne irgendwelche Spuren des späteren Kalām. Mit dieser Literatur ist der Verfasser genügend vertraut. Es wird der bekannte, uns nicht erhaltene „erste Koran-Kommentar“<sup>1</sup> von Muḥ. ibn Sa'ib al-Kalbī (gest. 146 H.) zitiert; mit Berufung auf al-Kalbī wird Abū-Bekr als erster Muslim bezeichnet (f. 73<sup>a</sup>, zu Sūra 57,10):

الكلبي ايتور بو آيت ابو بكر الصديق رضى اوجون ايتدى ائينك فضل  
ارتوق ائينك اوجون كيم اول مسلمان اول بولدى

Das Geschichtswerk von Muḥ. ibn Ishāq wird mehrmals zitiert: f. 49<sup>b</sup> (der König Tubba' und sein Verhältnis zu Mekka, Medina und den Juden)<sup>2</sup>, f. 142<sup>b</sup> (Verfolgung der Christen unter Dū-Nuwās)<sup>3</sup>. Zu Sūra 93,10 wird (f. 137<sup>a</sup>) ein Ausspruch des Sūfī Ibrāhīm ibn Adham angeführt:

ابراهيم بن ادم (sic) ايتدى نا كه قوم تيلانجى لار اروقيمز آخرتغا التور تير  
Zu Sūra 80 wird mit Berufung auf den 321 H. gestorbenen Grammatiker Ibn Duraid gesagt (f. 125<sup>a</sup>), daß, wenn der Prophet von den ihm zugekommenen Offenbarungen irgend etwas verschwiegen hatte, es die ihm von Gott erteilte Zurechtweisung wäre:

ابن دريد ايتور اكر يلافي ده قرائدا نارسا يشورور ارسا بو آيتنى  
يشورغاي اردى

<sup>1</sup> Vgl. E. Sachau in Ibn-Sa'īd, III, Einleitung, XXII.

<sup>2</sup> Vgl. Tabarī, Annales, I, 892; dazu Tabarī, Tafsir, XXVI, 97.

<sup>3</sup> Tabarī, Annales, I, 919; Übersetzt von Nöldeke, Tabarī, 176 f.



Wie auch sonst, z. B. in den *Qışaṣ al-anbiyā* von Rubğūzī<sup>1</sup>, werden die (nach Mittelasien erst durch den Islam gebrachten) Belagerungsmaschinen (hier منجنيق statt des gewöhnlichen مَنجنيق) als Erfindung des Teufels bezeichnet, von dem sie Nimrod erhalten haben soll: (f. 38<sup>b</sup>)  
 نمرود ايدى ايليسلا نا خيله اوكراتورسن كلتوركيل تيب ايليس  
 منجنيق قيلو بوي اندا اونكددين كيم ارسا منجنيقنى كورمشى يوق  
 اردى بيلماس اردى لار

Zu Sūra 49, 11 wird erzählt (f. 47<sup>a</sup>), wie der Prophet eine zum Islām bekehrte Jüdin, welcher ihre Herkunft vorgeworfen wurde, tröstete:  
 ابن عباس ايتور بو صفيت بنت اخطب كلدى بىغمبر عه قتبنا يغلايو  
 ايتدى يا رسول الله منكا عيب قيلولار ايتولار يا كلؤدية تيو يعنى  
 چهودية تيمك بولور بىغمبر عه ايتدى سن نيشا تيمادك منم اقام  
 هارون تيو واتام قرداشى موسى بن عمران تيو ورسوليم محمد المصطفى  
 صلى الله عليه وسلم تيو<sup>2</sup>

Kulturgeschichtlich wichtig ist das Streben des Verfassers, seinen Lesern den Korantext durch rein türkische Wörter zu erklären. Wie Allah durch تئكرى wird Šajṭān zuweilen (Sūra 22, 3, f. 40<sup>a</sup>) durch يك wiedergegeben. Für „Engel“ wird stets, wie auch in christlichen<sup>3</sup> und manichäischen<sup>4</sup> Texten, das persische فرشته gebraucht; offenbar konnte dafür kein türkisches Wort gefunden werden. Das Wort bürhān hat natürlich eine andere Bedeutung als bei den dem Buddhismus freundlich gesinnten Manichaern; für den Muhammedaner ist der Bürhān nur ein „Götzenbild“. Daqjānūs und sein Volk verehren die Bürhān (بورخانغا تبتور ارديلار f. 9<sup>a</sup>); ebenso werden die von Abraham zertrümmerten Götzen „bürhān“ genannt (Sūra 21 f. 38<sup>a</sup>). Sūra 52, 29 (f. 57<sup>a</sup> wird لاهن durch خام (قلم) wiedergegeben. Im Kommentar zu Sūra 105 (f. 143<sup>a</sup>) wird der Negus بكي (sic) حبشنى „Beg der Abyssinier“ genannt.

<sup>1</sup> Qışaṣ, Kazan 1908, S. 85.

<sup>2</sup> Darauf folgen die auch in Ṭabarī's Tafstr (XXVI, 84 unten) zitierten Worte von Hasan Baḡri.

<sup>3</sup> F. W. K. Müller, *Uigurica* (1908), S. 10.

<sup>4</sup> Z. B. Radloff, *Chuaatmanif*, S. 38. A. v. Le Coq, *Chuaatmanif*, S. 19 (Zelle 38).

## ZUM FEUERKULTUS BEI DEN MONGOLEN

Von N. POPPE

Die mongolische Literatur besitzt außer den buddhistischen religiösen und philosophischen Büchern, historischen Werken u. dgl. eine große Menge volkstümlicher — Handschriften und Drucke. Zu denselben gehören medizinische Schriften, Zauberbücher u. a., eine große Menge dieser Art Schriften enthält Gesänge, die an das Feuer des häuslichen Herdes gerichtet sind, andere dagegen Opferregeln. Diese *γal sudur* „Feuersütras“ oder „Feuerbücher“ sind in einer recht schweren Sprache verfaßt, auch sind einige Textpartien durch Kopisten entstellt, da die *γal sudur* meistens recht neue Kopien von älteren Manuskripten sind.

Was die vorliegende Abhandlung betrifft, so ist es keineswegs ihr Ziel, den Feuerkultus der Mongolen in allen Einzelheiten zu beleuchten, denn dafür fehlt es vor allem an Quellen. Vielmehr ist die Aufgabe des Verfassers, eine Übersicht des in den „Feuerbüchern“ enthaltenen Materials zu schaffen.

Folgende mongolische Handschriften und Xylographe sind bei der Zusammenstellung des vorliegenden Aufsatzes berücksichtigt worden:

1. *γal-un tugri-yi orin takiqui sudur orusiba* („das Buch der Anrufung und der Verehrung des Feuertengri“). Eigentum des Herrn B. Baradiin.
2. *γal-un burqan-i takiqu-yin üliger nomlaysan ugayan-u toli kemekü sudur* („das Buch, genannt der Spiegel der Vernunft, darin das Gleichnis von der Verehrung des Feuergottes gepredigt“). Eigentum desselben.
3. *eki bolai* („[dies] ist der Anfang“ [resp. Hauptwesen]). Dem Feuerkultus gewidmet fol. 1—3, übrige — Traumdeutungen, Medizinisches usw. Eigentum desselben.
4. Ms. Musei Asiatici R Nr. 15. *γal-un takilya orusiba* („Feuerverehrung“).



5. Ms. Musei Asiatici I, 74. *yal-un dalalya sudur orusiba* („das Buch von der Feueranrufung“).
6. Xyl. Musei Asiatici 89. *yal-un ingri-yi takigu yosun toy uñiral-un dalai kemegdekü orusiba* („[das Buch,] genannt das glückspendende Meer [wörtlich Meer der glücklichen Begebenheiten] der Gebräuche [bei] der Anbetung der Feuergottheit“). Burjatischer Xylograph.
7. Ms. Musei As., Kollektion Žamcarano Nr. 15. *yal-un takil-un irügelün sudur orusiba* („das Buch der Segenssprüche bei der Feueranbetung“).
8. Ms. Mus. As. Ž Nr. 9. Kopie vom *yal-un öcigün sudur* („Buch der Gebete zum Feuer“). Verfertigt vom Herrn C. Žamcarano.
9. Xylograph aus Tschakhar Ž Nr. 16. *yal-i takigu-yin jang süles bayusqulang yargu-yin orun kemekü orusiba* („[das Buch,] genannt der Ort der Ausbreitung der Freude der Art der Feueranbetung“).
10. Ms. Mus. As. Ž Nr. 8. Handschrift aus Ordos (Darkhat). *yal-yin takilyan-u dalalyan-u sudur orusiba* („das Buch der Feuerverehrung und Anrufung“).
11. Ms. Mus. As. Ž Nr. 10.
12. Ms. aus Tschakhar Ž Nr. 14.
13. Ms. aus Tschakhar Ž Nr. 11. *yal-un takilya orusibai* („die Feuerverehrung“).
14. Ms. Mus. As. Ž Nr. 13. Handschrift aus Adutschin (in Tschakhar). *yal-un sudur* („das Feuerbuch“).
15. Ms. Mus. As. Ž Nr. 12. Handschrift aus Adutschin. *čaqar adučin yal-un sudur* („das Feuerbuch der Tschakharen-Adutschin“).

## I

## BENENNUNGEN DER FEUERGOTTHEITEN

In den Feuerhymnen trifft man eine ganze Reihe von Götternamen: Herr, König, Mutter, Gott des Feuers usw. Man ersieht aus den mongolischen Handschriften nicht, ob diese Namen irgendwelche spezielle Bedeutungen haben: so werden zum Beispiel die Gesänge bald an die Mutter des Hausherdes, bald an den Tengri des Feuers gerichtet. Es ist möglich, daß die Hymnen verschiedene Gottheiten unter einem Namen vereinigt und umgekehrt, einer und derselben Gottheit verschiedene

Namen und Körper verliehen haben. Dadurch läßt sich vielleicht auch die Verschiedenheit der Benennungen erklären. Es gibt folgende Benennungen:

1. *ɣalaqan (ɣalayıqan) eke* „Mutter Galakhan“, wobei *ɣalaqan* < *ɣalā qan*, *ɣalā* ein Genetiv von *ɣal* „Feuer“, *qan* — „König“, also „Mutter Galakhan“ = „Mutter, König des Feuers“.
2. *odqan ɣalaqan* „jüngster Galakhan“, frühere Bedeutung „König des Feuers“. Die Etymologie des Wortes *odqan* „der Jüngste“, welches gewöhnlich in Verbindung mit dem Worte „Sohn“ gebraucht wird, d. h. „der jüngste Sohn“, zeugt davon, welche große Bedeutung der Feuerkultus für das gesellschaftliche Leben der Mongolen früher gehabt hat, da man die Spuren dieses Einflusses sogar in der Verwandtschaftsnomenklatur findet. Türkisch heißt nämlich *ot*, *od* „Feuer“, *qan* „König oder Khan“. Folglich bedeutet *odqan* „Feuerkönig“ und dieses Wort wurde mit „jüngster Sohn“ gleichbedeutend. In der älteren mongolischen Sprache hieß derselbe *odčigin* od. *odjigin* (*od* „Feuer“ + *čigin* < \**tigin* = türk. *tigin* „Fürstensohn“).<sup>1</sup> Dabei muß daran gedacht werden, daß der Hausherd immer vom jüngsten Sohn geerbt wurde. Auch wissen wir, daß die Tschinggis-khaniden ihre Länder vom höchsten Khan in der Weise erhielten, daß der Älteste immer die am weitesten entlegenen Gebiete, der Jüngste dagegen den väterlichen Jurt erhielt.<sup>2</sup> Nach allen diesen Auseinandersetzungen kann man wohl annehmen, daß der jüngste Sohn der Priester des häuslichen Feuers gewesen sein dürfte.<sup>3</sup>
3. *ɣolumta eke* „die Mutter des Herdes“.
4. *ɣal-un tngri* „der Tengri (Gott) des Feuers“.
5. *eke ɣal-un tngri* „die Mutter des Feuers, der Tengri“ oder „der mütterliche Feuergott“.
6. *ɣal eke* „Mutter-Feuer, Feuermutter“.
7. *ɣal-un ökin tngri* „der jungfräuliche Tengri des Feuers“.
8. *ɣal-un qayan* „der König des Feuers“.

<sup>1</sup> Vgl. z. B. die vielen Namen in Yuan-čao-mi-ši.

<sup>2</sup> Zuerst hat darauf d'Ohsson, *Histoire des mongols* II, 3 die Aufmerksamkeit gelenkt. Über die Verteilung der Länder unter den Tschinggis-khaniden bei W. Barthold, *Očerki istorii Ssemirečja*, S. 42.

<sup>3</sup> Vgl. *Comptes rendus de l'Académie des Sciences de Russie* 1925, p. 14.



9. *yal-un tngri-yin qayan* „der König der Feuergottheiten“.
10. *yal-un burqan* „Gott des Feuers“.
11. *arši tngri* „Gott der Einsiedler (Rši)“.

Wie gesagt, die „Feuerbücher“ antworten nicht auf die Frage, woher die Menge der Götternamen stammt. Gegenwärtig dürften wohl einige von ihnen eine und dieselbe Gottheit bezeichnen.

Die Feuergottheit besitzt auch eine große Familie und viele Diener. So werden zum Beispiel oft *yalagan eke egei düi-ner*, d. h. „die Mütter Galakhane, die älteren und jüngeren Schwestern“, genannt. Es gibt also nicht eine *yalagan eke*, sondern viele, welche alle Schwestern sind. Manches Mal wird von den Schwestern der Feuerjungfrau oder des Herdes gesprochen: *tulyan-u ökin tngri egei düi doluyula* „die Jungfrauen, die Gottheiten des Herdes, ältere und jüngere Schwestern, (im ganzen) sieben“. Der Hausherd hat auch fünf Brüder, welche „weiße Herzen“ (*čayan jirüken*) heißen.

Es werden Vater und Mutter und andere Angehörige des Feuers erwähnt: der Vater der Feuergottheit ist ein mächtiger Herrscher, die Mutter ist die Gebieterin der Drachen (Näga); der Sohn des Feuers wird „weißes Herz“ genannt, vom Großvater (*čebügen*) des Feuers wird nur gesagt, er sei sehr alt, die Schwestern des Feuers heißen „weiße Ärzte“ (*čayan olači*). Diese Familienmitglieder des Feuers werden auch mit dem Kollektivnamen „die Wirte (*ejed*) des Feuers“ zusammengefaßt.

Die Feuergottheit der Mongolen ist, wie man aus dem Obigen ersieht, eine weibliche Gottheit. Dieses ist schon D. Banzarow aufgefallen.<sup>1</sup> Es wird oft in den Feuerbüchern von Feuerjungfrauen gesprochen. Daraus kann man schließen, daß es ebenfalls einige oder mehrere Feuerjungfrauen gibt. In einigen Hymnen wird ausdrücklich gesagt, daß jede Himmelsrichtung ihre eigene Feuergottheit (Jungfrau) besitzt. Auch hat ein jeder Herd seinen eigenen Gott.

Außer den Feuergottheiten werden oft ihre Diener oder Trabanten angerufen, so zum Beispiel heißt es: *yal-un ökin tngri-ün nöküd* „die Trabanten der jungfräulichen Feuergottheiten“.

Allmählich schwinden die Schwierigkeiten, welche einem die Vielfältigkeit der Gottheiten bereitet. Man muß jedoch gestehen, daß das Verhältnis der „Könige des Feuers“ zu den „Jungfrauen“ unklar ist.

<sup>1</sup> Čornaja vera (Schwarzer Glaube), S. 34.

Auch ist es unmöglich den König und die Jungfrau als ein Wesen anzusehen, da die Könige keine weiblichen Gottheiten sind. Wie dem auch sei, die Gesänge werden bald an den König, bald an die Jungfrau gerichtet, doch ursprünglich dürfte zwischen den beiden ein Unterschied bestanden haben.

## II

### DAS AUSSEHEN DER FEUERGOTTHEITEN

Die Beschreibungen der Feuergottheiten verraten einen starken buddhistischen Einfluß. Nur wenige Epitheta des Feuers zeugen davon, daß die ursprünglichen Vorstellungen noch nicht ganz verdrängt sind.

Die Feuerjungfrau hat ein Gesicht und zwei Arme. Ihr Gesicht ist blendendweiß, der Mund aufgesperrt, die Zähne gefletscht. Somit kann die Feuerjungfrau zu den sog. zornigen Gottheiten gezählt werden.<sup>1</sup> Manches Mal werden die Feuerjungfrauen ausführlicher beschrieben: ihre Zähne sind lauter weiße Muscheln, die Augenbrauen von Türkis. Die Feuerjungfrau hält in der Hand eine Perlenaxt, und ein Kristallgurt umschließt ihre Lenden. Diese Beschreibung ist zweifelsohne dem Buddhismus entlehnt.

Die Feuerjungfrauen einzelner Himmelsrichtungen unterscheiden sich wenig voneinander. Die Jungfrau des östlichen Feuers, welche ihren Sitz auf dem lodernden dreieckigen Maṇḍala hat, ist blendendweiß und hält in der Hand ein weißes Feuertuch. Die Jungfrau des südlichen Feuers ist rötlichgelb und hält in der Rechten ein rötliches Tuch. Die Feuerjungfrau der westlichen Länder ist dunkelrot. Sie sitzt auf einem Lotusteppich und hält in der Hand ein rotes Feuertuch. Die Feuerjungfrau des nördlichen Himmels hält in der Hand, die so schwarz ist, wie eine Lanzenspitze, ein Tuch von schwarzem Eisen. Beachtenswert ist, daß die Körperfarbe einer jeden Feuerjungfrau der Farbe der Morgen-, Mittag-, Abend- und Nachtsonne (d. h. Dunkelheit) entspricht. Hier haben wir eine Brücke zwischen dem Sonnenkultus und dem Kultus des Hausherdes.

Der Feuergott hat einen dunkelroten Körper. Er hat auch ein Gesicht und zwei Arme. In der Rechten hält er einen Rosenkranz (Gebetschnur) und in der Linken eine Trommel (*kögerge*).

<sup>1</sup> Das buddhistische Pantheon kennt viele zornige Gottheiten. Mongolisch heißen dieselben *oyrid*. A. Pozdneev. *Urginskije khutukhty*, S. 57 u. ff.



Ein Gesicht, aber drei Augen hat der Tengri des Feuers. Sein Körper ist goldschimmernd, seine Augenbrauen und sein Bart stellen lodernde Flammen dar. In der Rechten hält er einen Rosenkranz und in der Linken ein rundes Gefäß. Als Reitpferd dient ihm ein Ziegenbock. Der Feuergott wird oft auf einem Ziegenbock sitzend dargestellt. Manches Mal heißt er auch einfach *serke-yin degere sayudaltu* „der auf dem Bock Sitzende“. Man könnte meinen, daß die buddhistische Ikonographie den Mongolen die Vorstellung von einem Gott, der einen Ziegenbock reitet, eingeflößt haben möchte, doch muß man bemerken, daß es in einigen „Feuerbüchern“, die scheinbar von orthodoxen Buddhisten abgeschrieben sind, heißt, daß viele Leute in den Büchern Ziegenböcke zu zeichnen pflegen, was höchst unziemend sei. Man sieht nun, daß die Rolle des Ziegenbocks im Feuerkultus wohl keine zufällige ist. Auch scheint nicht der Buddhismus den Ziegenbock dem Kultus aufgedrängt zu haben. Daß die Mongolen seit jeher eine besondere Bedeutung den Böcken zuschrieben, wissen wir auch aus den Berichten von Plano Carpiní, welcher mitteilt, daß die mongolischen Anführer immer Böcke bei sich hielten.<sup>1</sup> Schließlich sind uns die Vorstellungen vieler Völker vom Bock als von einem Wesen, welches die Fruchtbarkeit bedingt, bekannt.

Aus allen diesen Beschreibungen ersieht man schließlich, daß es keinen Unterschied zwischen dem Gott (*burqan*) und dem Tengri gibt. Was nun die Mutter Galakhan betrifft, so unterscheidet sie sich ihrem Aussehen nach stark von den übrigen Gottheiten. Vor allem ist sie einäugig, und ihr einziges Auge ist immer dem Himmel zugekehrt.

Sehr oft wird gesagt, daß die Feuergottheit das Aussehen einer Flamme hat, u. a. heißt es: *yal tengri yal-luya il'yal ügei*, d. h. „zwischen dem Feuergott und dem Feuer besteht kein Unterschied“. Kein Wunder daher, wenn die Gottheit eine dicke oder gelbe Zunge in Vajragestalt hat. Daher stammen auch die Epitheta *ulayan kürin önggetü* „der Dunkelrote“, *ulayan toryon čimegtü* „der mit roter Seide Geschmückte“, *toryon čiraitu* „dessen Gesicht aus Seide ist“. Oft wird die Galakhan *tosun čiraitu* oder *tosun niyurtu*, d. h. „eine, die ein Buttergesicht hat“ genannt.

<sup>1</sup> M. d'Avezac. Relation des Mongols ou Tartares par le frère Jean du Plan de Carpin. Paris, 1838, p. 223.

Einige Bezeichnungen der Feuergottheit bestimmen ihr Verhältnis zu den übrigen Gottheiten des mongolischen Pantheons:

*egülen neble utayatu,*  
*etügen eke neble elciti,*  
*egülen neble uniyartu,*  
*etügen neble elciti.*

„Du, der du einen Rauch hast,  
 welcher durch die Wolken dringt,  
 du, der du eine Glut hast,  
 welche durch die Mutter Itugen dringt;  
 du, der du einen Brandgeruch verbreitest,  
 welcher durch die Wolken dringt,  
 du, der du eine Glut hast,  
 die durch die Mutter Itugen dringt.“

Varianten dieser Epitheta sind:

„Du, der du einen Brandgeruch verbreitest, welcher zu den neun-undneunzig Göttern (Tengri)\* steigt, und eine Glut hast, die durch die siebenundsiebzig Schichten der Mutter Itugen dringt.“ Statt Itugen, der bekannten Erdgottheit der Mongolen, welcher ein ganzes Kapitel in Banzarov's Buch (*Čornaja vera*) gewidmet ist, wird auch eine andere Gottheit — „Mutter *küsniüg*“, welche mit Itugen identisch zu sein scheint, erwähnt.

### III

#### URSPRUNG DES FEUERS UND DER FEUERGÖTTHEITEN

Man kann in den „Feuerbüchern“ drei Arten von Vorstellungen von der Herkunft des Feuers finden. Den einen zufolge ist das Feuer von Gottheiten oder von Tschinggiskhan erschaffen; in anderen Büchern heißt es, daß das Feuer von Naturkräften abstammt, und schließlich, gibt es eine geringe Anzahl von späten, vom Buddhismus stark beeinflussten Vorstellungen von der Geburt des Feuers.

I. Was die göttliche Abstammung des Feuers betrifft, so heißt es einfach, daß das Feuer dem „Khan, dem Tengri“ und der „Mutter Itugen“ sein Leben verdankt.

\* Über 99 Gottheiten bei M. Changalov. *Novyje materialy o šamanstve u burjat* (in den *Zapiski der West-Sibirischen Sektion der Russischen Geogr. Gesellsch., Sektion für Ethnographie*, Bd. II, Lieferung 1, 1890, S. 1 u. ff.).



Viel interessanter sind die Stellen der Feuerbücher, wo es heißt, daß das Feuer von Tschinggiskhan oder von den Tschinggiskhaniden abstammt:

*boyda činggis qayan-u čakiysan,*

*borte jügsin* (richtiger *börte jücin*) *sečen qatun üliyeysen,*

*örgeŋ odqan ɣalayıqan!*

d. h.

„Reiche Otkhan Galakhan, die du vom heiligen Tschinggiskhan angeschlagen (mit dem Feuerstein) und von der weisen Herrscherin Börte Dschutschin angefacht bist.“<sup>1</sup>

Statt Börte Dschutschin, der Hauptgemahlin Tschinggiskhans, wird oft Ökgelen eke, Tschinggiskhans Mutter, angerufen. Seltener werden andere Angehörige Tschinggiskhans erwähnt, zum Beispiel Torghan Schira: „du, vom mächtigen Heiligen (so wird Tschinggiskhan genannt) Angeschlagener, du, vom mächtigen *torɣon sira* Angefachter, du, von der mächtigen Königin Aufbewahrter“<sup>2</sup>. Es ist bekannt, daß Torghan Schira einst Tschinggiskhan von den Feinden gerettet hat, und, als Retter eines der Burdschigiten, ist er selbstverständlich in den Kreis der gepriesenen Helden aufgenommen worden, da der Kultus der Burdschigiten mit dem Feuerkultus der Mongolen eng verbunden zu sein scheint.<sup>3</sup>

Die Entstehung des Feuers wird manches Mal mit den Namen einiger Tschinggiskhaniden in Verbindung gebracht, zum Beispiel: „du, vom mächtigen, heiligen Tengri Mōngke Angeschlagener, du, der sein Leben von der Mutter Erde erhalten hat; du, vom weisen Khubilai Khan angeschlagener und von der Königin *ɣoo-a čimbu* angefachter seidener Herd!“ Neben Mōngke, dem Enkel Tschinggiskhans, wird auch Mutter Ökgelen, neben Khubilai *ɣoo-a čambui* genannt. Merkwürdigerweise haben die „Feuerbücher“ den Namen einer so wenig bekannten Kaiserin, wie Tschambui, die jedoch eine historische Persönlichkeit ist, bewahrt.<sup>4</sup> Einer Hymne zufolge wurde das Feuer zuerst von Tschaghatai, Tschinggiskhans Sohn,

<sup>1</sup> *čaki-* heißt „Feuer anschlagen“, *üliye-* „blasen, Feuer anfachen“.

<sup>2</sup> Über Torghan Schira bei I. J. Schmidt. Geschichte der Ostmongolen und ihres Fürstenhauses von Ssanang Ssetzen Chungtaidschi. St. Pet., 1829, S. 66. Burdschigiten werden Tschinggiskhans Haus und seine Vorfahren genannt.

<sup>3</sup> Über Tschambui bei Ssanang Ssetzen, S. 114.

angeschlagen, wobei ihm die *čanggulan* half, indem sie die Funken zu Feuer anzachte.

Es ist zu beachten, daß das Feuer einer ganzen Reihe von Quellen zufolge von den Tschinggiskhaniden sein Leben erhalten haben soll. Der Feuerkultus ist somit teilweise mit dem Kultus des Tschinggiskhan zusammengefallen. Dabei muß man sich der Sage von der Abstammung Tschinggiskhans von Alun Goa erinnern<sup>1</sup>, die ihre Kinder von einem Strahl empfangen hat, der zu ihr in Gestalt eines Jünglings herabzukommen pflegte. Selbstverständlich wendet man sich daher an die Feuergottheit mit der Bitte „das hohe Glück der Burdschigiten zu verleihen“.

## 2. Naturalistische Vorstellungen von der Entstehung des Feuers.

Gewöhnlich heißt es, daß das Feuer zur Mutter den Stein und zum Vater das Eisen hat: *qayir čilayun eke-tü, qadan temür čöige-tü, čing čilayun eke-tü, činggel temür čöige-tü*, d. h. „du, der zur Mutter Kieselgeröll und zum Vater Felseneisen hat; du, der zur Mutter harten Stein und zum Vater Felseneisen hat“.<sup>2</sup> Statt Eisen wird auch gelber Stahl erwähnt. Ähnlich den ihrer Herkunft nach verschiedenen Agni, unterscheidet man bei den Mongolen auch mehrere Arten von Feuer, wobei man 1. das Feuer von Stein und Eisen und 2. das Feuer von Bäumen hervorheben kann.

Von den Bäumen wird gewöhnlich die Ulme (*qayidasun*, khalkhassisch *xačluspy*) als Mutter des Feuers genannt. Ob die Ulme ein überhaupt bei den Mongolen für heilig angesehener Baum ist, kann man nicht entscheiden. In einer Hymne wird nur kurz gesagt, daß das Feuer zuerst von Tschaghatai, dem Sohn Tschinggiskhans, unter Benutzung von Ulmenholz entzündet wurde. Sonst wird die Ulme häufig erwähnt. Solcher Epitheta wie „von Ulmenholz Angezündeter“, „von Ulmenschoß Geborener“, „du, dein Leben im Ulmenbaum Fristender“ usw. gibt es sehr viele.

## 3. Vorstellungen, die unter Mitwirkung buddhistischer Ideen zustande gekommen.

Der König des Feuers Miradscha (*miraša*) hat sein Leben vom Lehrer Padmasambhava erhalten und ist in die Welt auf Befehl des Buddha Šākyamuni gekommen. Auch heißt es, daß die

<sup>1</sup> Ssanaog Ssetzen, p. 58. Vgl. bei J. N. Berzein. Sbornik letopisec mongolov s. Raschid-Eddina. Einleitung. St. Pet. 1858, S. 179.

<sup>2</sup> *činggel* heißt eine Art Felsengebirge.



Mutter Galakhan von Khormusta (Indra) oder von Īsvara geschaffen ist. Einigen Feuerbüchern zufolge stammt der König des Feuers vom Buchstaben *ram* oder *ra*. Diese Angaben verraten aber allzu deutlich ihren Ursprung und tragen wenig zur Kenntnis der mongolischen Volksreligion bei. Schließlich sei noch erwähnt, daß das Feuer, einigen Quellen zufolge, zuerst von einem gewissen *aquritai* oder vom Knaben *aquratai* angezündet worden. Leider ist diese Textpartie so entstellt, daß es unmöglich ist zu sagen, wer unter *Akhuratai* gemeint ist.

Die Feuergottheit ist sehr alt. Häufig wird die Feuerjungfrau „die Jungfrau der neun Menschengeschlechter“ genannt. Gewöhnlich beginnen die Feuerhymnen mit einigen einleitenden Strophen, in denen erzählt wird, was in der Welt vor sich ging, als die Feuerjungfrau geboren wurde. Dies ist auch der gewöhnliche Anfang der meisten epischen Heldengesänge der Mongolen. So heißt es zum Beispiel, daß die Feuerjungfrau geboren wurde, als der Berg Sumeru noch ein Hügel, wie auch die Berge Burkhan Khaldun, der Khanghai, Kürlük Öndür und der Khan Kokei, gewesen, als der Fluß Khatun eine Pfütze oder das Meer ein Tümpel gewesen, als die Ulme und die Weide grüne Sprossen, als die Tugendhaften und Heiligen kleine Kinder gewesen, als der graue Steinbock ein Zickel, als die Lerche und der Falke Vogeljunge und das Volk der Mongolen im Entstehungszustande gewesen — zu der Zeit wurde die Feuerjungfrau geboren.

Eine solcher Hymnen lautet folgendermaßen:

*qangyai qan-i dobung бүкүй-еёе,  
qaltar teke-yin ünügün бүкүй-еёе,  
qayilasun modun-u nayiljayur бүкүй-еёе,  
qarḡayai sibayun-u degdemel бүкүй-еёе,  
qamuy ulus-un keiken бүкүй-еёе,  
burγasun modun-u nayiljayur бүкүй-еёе,  
boljimar sibayun-u degdekei бүкүй-еёе,  
buyantan sayid-ud keiken бүкүй-еёе,  
nigen-e egiüdügsen, ejen jayayatu,  
degere tngri-dür kürme uniyartu,  
kūsumeg eke ḡibtes nilcitu,  
ṡaraljin ebēsün metü amitu,  
sira tozun idesitü,*

*qan eñigeyin çakiysan,  
qatun ekeyin üliyeysen  
odqan yalayıqan eke,*

d. h.

„Mutter *odqan yalayıqan*, die du deinen Anfang zu der Zeit erhalten hast, als der Khanghai Khan ein Hügel, als der braune Bock ein Zicklein und die Ulme ein Sproß gewesen, als der Falke ein Vogeljunges und alle Leute Kinder gewesen, als die Weide ein Sproß, als die Lerche ein Vogeljunges und die tugendhaften Adligen Kinder gewesen; die du dein Schicksal vom Herrscher erhalten, die du einen Brandgeruch verbreitest, der hoch zum Himmel emporsteigt, die du eine Glut besitzt, die tief durch die Mutter Kösümeg dringt, die du zum Leben Beifuß (*A. absinthium*) hast, die du zur Speise gelbe Butter hast, die du vom Vater, dem Khan, angeschlagen und von der fürstlichen Mutter angefacht bist.“

#### IV

#### OPFERFESTE

Von bestimmten Opferfesten erwähnen die Feuerbücher nur eins und zwar dasjenige, welches am letzten Tage des Jahres abgehalten wird. Was die Sühneopfer betrifft, so können sie natürlich jedesmal, wenn irgend etwas Außerordentliches geschieht, dargebracht werden. Einigen Handschriften zufolge sind die *dalalya*, d. h. „Herbeiwinken“ (sogenannt, weil man während der Zeremonie mit einem Pfeile winkt), am letzten Tage des Jahres obligatorisch. Dieses Fest wird von Frauen am neunundzwanzigsten des letzten Monats gefeiert. Die Ursache, warum gerade an diesem Tage der Feuergottheit ein Opfer dargebracht wird, wird durch folgende Worte deutlich gemacht: „wir bringen ein Opfer dar aus Dankbarkeit zu der Mutter Galakhan des glücklich verflossenen Jahres, wir begleiten sie und heißen die Galakhan des beginnenden Jahres willkommen“. In Galakhan wird hier somit die Sonnengottheit begleitet, d. h. die Sonnen- und Feuergottheit decken sich. Das haben wir schon oben, wo die Farbe einer jeden Feuergottheit beschrieben wurde, gesehen. Es ist auch zu beachten, daß dieses Opferfest ausschließlich von Frauen gefeiert wird, denn die Frauen erleben für sich an diesem Tage reichen



Kindersegen. Daß die Feuergottheit zugleich die Gottheit der Fruchtbarkeit ist, ist selbstverständlich. Dadurch erklärt es sich auch, daß der Feuergott einen Ziegenbock reitet: wissen wir doch, daß verschiedene Völker mit der Vorstellung eines Bockes diejenige von der Fruchtbarkeit verknüpfen.

Ob der Opferzeremonie ein Schamane beiwohnen muß, erfahren wir nicht. Es heißt aber in einer Handschrift, daß man dem Gott des Herdes kein einfaches Fleisch darbringen darf, auch darf das Opfer von keinem einfachen Menschen dargebracht werden.

Während des Opferdarbringens werden an die Feuergottheit Bitten um Glück und Reichtum gerichtet. Diese Bitten sind von großem Interesse, da sie uns eine Idee vom Wirkungskreise der Feuergottheit geben. Folgende Bitten werden an die Feuergottheit gerichtet: die Bitte um Segen „für den Nabelstrang und die Gebärmutter“, um Geburt eines Sohnes, um lauges Leben, Ruhm, Reichtum und Macht; die Bitte um Schutz gegen Zweifel, Angst, böse Träume und „allerlei Übel“; die Bitte, die *ada* und die *jedker* (so heißen böse Geister) zu vertreiben; die Bitte um Erfüllung aller Wünsche, um Schutz gegen Uneinigkeit, Zerwürfnis und Feindschaft; die Bitte, dem Bittenden, wo er sich auch befände, alles Gute zu gewähren; die Bitte um Schutz vor Frost und Hitze und vor allem Übel, welches von Holz, Feuer und Eisen (d. h. vor Elementen, über welche das Feuer Macht hat) herrührt; die Bitte die Krankheiten fernzuhalten, vor Glatteis und Hunger zu bewahren, die Wölfe und die Diebe nicht nahen zu lassen, vor Viehseuche zu beschützen; die Bitte um reichliches Futter für das Vieh; die Bitte um Glück für „das *sür sūnesin* der Rosse, der Kamele mit buschigen Mähnen, der dickbeinigen Stiere, der Hengste mit langen Schweifen, der Stuten mit großen Zitzen, der Wallache mit großen Warzen auf den Kniegelenken und der Kühe mit großen Zitzen“; die Bitte um Glück für das *sür sūnesin* der Sklaven, die Bitte um *buyan kesig* „des lautbellenden Hundes“; die Bitte um gute Freunde und ergebene Knechte und Sklaven; die Bitte, „alles Gestorbene durch neues zu ersetzen“, schließlich noch die Bitte um „das hohe Glück der Herrscher Burdschigiten“.

Wie man aus dem Obigen ersieht, hängt vieles von der Feuergottheit ab. Kein Wunder daher, daß sich die Jungvermählte, wenn sie zum erstenmal die Schwelle des neuen Hauses betritt, vor dem

Hausherde verbeugen muß.<sup>1</sup> Damit stellt sie sich unter den Schutz der Feuergottheit, denn dieselbe ist zugleich der Schutzgeist der Familie. Das wird besonders deutlich in folgenden Zeilen gesagt: „du, die du Jünglinge hast mit schönem Genick, du, die du Bräute begünstigst mit schönen Zopfbandern, aufrichtige und schöne Schwiegersöhne, du die erzogen hat einen Knaben . . . du, die hat ein Seidenantlitz und ein ‚Butterleben‘ (d. h. dich nährst von Butter), du, die ein breites Gesicht und ein fettes Leben hat! Feuermutter! Wachse, wie das Gras wächst!“ (Mongolisch: *sil sayitu köbegüntü, siberget sayitu beretü, silu-γun sayitu kurgentü, nyun üre-iyen öskejü . . . toryon čiraitu, tosin amitu, örgen čiraitu, ögekün amitu, γal eke ebesün metü uryutayai!* [Aus der Handschrift VII, 3. Blatt.])

Wenn die Feuergottheit nun allmächtig ist, so versteht es sich von selbst, daß die Beleidigung der Gottheit die allerschwersten Folgen haben kann. Beleidigung des Feuers nennen die Mongolen beabsichtigtes oder unabsichtliches Hineinwerfen von verschiedenen Gegenständen in das Feuer. So belehrt uns zum Beispiel das *γal-un ingri-yi orin takiqui sudur* über das schreckliche Unglück, welches Indien zuteil wurde, als eine Frau namens *čara čayan erdeni* Milch aus Versehen ins Feuer vergossen hatte: die Mutter Galakhan und ihre Schwestern schworen sich gegenseitig die Frau umzubringen. Auch geschah im Lande eine Reihe von Unglücksfällen: Seuchen ergossen sich über Indien, eine Mißernte entstand im selben Jahr usw. Nur Padmasambhava's Fürsprache konnte die erzürnten Gottheiten milder stimmen, und so ward die Frau vor weiterer Verfolgung geschützt.

Sogar Milch ins Feuer gießen heißt Sünde. Hieraus folgt, daß ursprünglich nur Butter ins Feuer geworfen werden durfte. Darauf deuten auch die Epitheta des Feuers wie „Buttergesicht“ u. a. Alles übrige dagegen wurde für unrein und die Gottheit beleidigend angesehen. Der ursprüngliche Opferungsgegenstand war also Butter wie bei den Ariern.

In der Handschrift II heißt es ferner, daß wohl viele die Feuergottheit anbeten und ihr ein Opfer darbringen wollen, jedoch dies ungeschickt anfangen. Die Unglücksfälle nehmen daher auch nicht ab: „Seuchen befallen die Völker, Feuerbrand vertilgt Hab und Gut so mancher Leute, Feuer vernichtet Wälder und Steppen, Groß und

<sup>1</sup> D. Banzarow, S. 37.



Klein kriegt Brandwunden.<sup>1</sup> Alles dies geschieht deshalb, weil die Menschen nicht aufhören, Haare ins Feuer zu werfen und Wasser auf den Herd zu gießen. Dabei zitiert der Verfasser dieses Buches (ein Anonymus) eine Schrift, genannt *yeke indüsün*, d. h. „der große Anfang“, welche Opferregeln enthält.

Aus Plano Carpini's Bericht erfahren wir, daß es die Mongolen als schwere Sünde ansahen, mit dem Messer das Feuer zu berühren, Fleisch mit demselben aus dem Kessel zu holen oder mit der Axt Holz in der Nähe des Feuers zu hacken, da auf solche Weise dem Feuer der Kopf abgeschlagen werden könnte.<sup>2</sup> Vorschriften, wie man sich dem Feuer gegenüber zu betragen hat, findet man sogar in der Jassa des Tschinggiskhan, in Tschinggiskhans Gesetzesammlung, so verbietet zum Beispiel die Jassa, über das Feuer zu schreiten usw.<sup>3</sup> Somit sieht man, daß die Vorstellungen der Mongolen seit Tschinggiskhan sich in dieser Hinsicht wenig geändert haben.

Ob das Feuer auf dem Herde immer unterhalten werden soll, erfahren wir aus den „Feuerbüchern“ nicht. Jedoch belehrt uns eine alte mongolische Sage, daß die Mongolen einst glaubten, das Löschen des häuslichen Feuers wäre eine Sünde, der höchstens noch der Verwandtenmord gleichgestellt werden könnte.<sup>4</sup> Andererseits wissen wir, daß ein erloschener Herd das Symbol des Unterganges eines Hauses ist. So findet man zum Beispiel bei den Burjaten den Brauch, vor der Teilung der Güter einer Familie (zum Beispiel wenn die Söhne die Erbschaft untereinander teilen wollen) oder vor der Übergabe derselben an Fremde (beim Verkauf, für Schulden usw.) auf den Herd Wasser zu gießen, damit das Feuer ausgehe und den Ruin des Hauses nicht sehe, denn solange das Feuer im Herde brennt, existiert auch die Familie, geht nun das Feuer aus, so zerfällt auch die Familie.<sup>5</sup>

Vor der Opferung muß man den Boden um den Herd herum rein fegen, reinen Sand umher streuen und unter den Herd Holz von der Ulme oder einer anderen edlen Baumart legen. Danach darf kein Schmutz mehr gemacht werden, auch soll man kein Feuer für die Pfeife aus dem Herd nehmen. Die Opfergaben bestehen in einem Schienbein

<sup>1</sup> M. d'Avezac. *Relation des Mongols ou Tartares par le frère Jean du Plan de Carpin*, III. Cap.

<sup>2</sup> N. Berezin. *Ölerk vnutrennego ustrojstva ulussa Džodževa*. S. Petersburg, 1863, S. 30.

<sup>3</sup> *Trudy Ilenov Rossijskoj Duchovnoj Missii v Pekine*, Bd. IV, 134.

<sup>4</sup> *Etnografitskoje Obščestvo*, Bd. XXI, Nr. 2, S. 32.

(tibia) eines Schafes nebst Knöchelbein (talus), einem Brustbein (sternum), vier langen Rippen, einer Handvoll *kilayana*-Gras (Klette, *L. tomentosa*), Fett, Branntwein, Seidentüchern und Zeugflicken. Es müssen auch Lampen und Lichter in genügender Anzahl da sein. Das Brustbein ist der wichtigste Opfergegenstand, denn es wird nebst Schienbein in allen „Feuerbüchern“ erwähnt. Das Opferschaf muß weiß oder weiß mit gelbem Kopfe sein.

Nach Beendigung aller Vorbereitungen beginnt man das Opferfest, ruft die Feuergottheiten herbei und richtet an sie allerlei Bitten (s. oben). Man kocht das Fleisch, befreit das Brustbein vom Fleisch und umwindet es mit einem roten Faden („denn solches ist die Farbe des Feuers“). Das Brustbein wird nun *kesig-ün küriye* „Glücksumzäunung“ genannt. Das schon erwähnte *kilayana*-Gras „soll später, wenn das Vieh infolge der Opferzeremonie sich stark vermehren sollte, ihm als Futter dienen“.

Unter den Herd wird Ulmenholz gelegt, da Tschaghatai, der älteste Sohn Tschinggiskhans, das erste Feuer mit Hilfe desselben angezündet hat. Um den Herd herum werden neun Lichter und ebensoviele Lampen (*jula*) gestellt, in die Hand nimmt man einen neuen Pfeil mit einer Feder eines Königsadlers (*bürküd*), bindet an den Pfeil ein fünffarbiges Tuch und sagt: „ich verehere die Mutter Galakhan, welche im Hausherd lebt, und verneige mich vor der göttlichen Feuerjungfrau. Ich bringe Weihrauch, Lichter, Herden von weißen Rossen, Herden von weißen Stieren und Schafen dar!“ Beim Opfern des Schaffleisches sagt man: „ich bringe das Brustbein eines glückspendenden Schafs dar, ich spende es mit allen Seitenknorpeln: dies ist die Glücksumzäunung. Ich spende das Brustbein, welches an einen kleinen Tisch erinnert: die Knöchelchen zu beiden Seiten desselben sind wie die zehn Finger des Kalpavṛkṣablattes! Es mögen die Freunde in die Glücksumzäunung treten!“

Diesem Opfer folgen Branntwein, Tee, Fett und seltener Brei. Außer Speisen werden auch Seiden- und Tuchflicken, welche Kleidungsstücke darstellen sollen, dargebracht.

Zwischen den einzelnen Opfergaben, die verbrannt werden, werden an die Gottheit verschiedene Bitten gerichtet. Meistenteils erfleht man das *bayan kesig* oder das *sür sünesün* der Herden: *bayan kesig* bedeutet „Glück und Wohlgelingen“, *sür sünesün* bedeutet „die innere Macht, Seele“ wie *sülde* (ds.).



Zu den Opfergebräuchen zurückkehrend, sei noch bemerkt, daß es als ein gutes Zeichen gilt, wenn vom Opfermahl reichliche Reste übrig bleiben. Diese Reste können die Opfergeber verspeisen.

Die Sühnopfer unterscheiden sich durch nichts von dem beschriebenen Opferfeste. Daher kann man sie mit Stillschweigen übergehen.

Nach Beendigung der Opferzeremonie bittet man die Feuergotttheit heimzukehren und wiederzukommen, wenn man sie darum bitten wird.

### SCHLUSSBEMERKUNGEN

Das von den „Feuerbüchern“ mitgeteilte Material reicht nicht weiter aus, um das Bild des Feuerkultus der Mongolen zu vervollständigen. Der vorliegende Aufsatz ist, wie schon gesagt, eine rein philologische Arbeit, und die Aufgabe desselben ist, den Inhalt sämtlicher bekannter Feuerbücher mitzuteilen. Es ist keineswegs eine vergleichende Mythen- oder Religionsskizze, obgleich Analogien sich in großer Zahl in anderen Religionen und bei anderen Völkern sammeln lassen. Es sei zum Schluß nur noch erwähnt, daß vieles im Feuerkultus der Mongolen eine große Ähnlichkeit mit dem Feuerkultus der Türkstämme hat. So zum Beispiel berichtet Zemarch<sup>1</sup>, der im Jahre 568 beim Türkenkhagan war, von Feuerreinigungen, wie sie später von Plano Carpini geschildert wurden.<sup>2</sup> Vom Feuerkultus der Türken wird auch von Hsüan Tsang berichtet: angekommen beim Khagan, wurde er auf einen eisernen Sessel gesetzt, da im Holz, den Vorstellungen der Türken zufolge, Feuer lebte, welches beleidigt werden könnte, wenn jemand sich auf das Holz setzen würde.<sup>3</sup>

Dasselbe und vieles andere haben wir bei den Mongolen zu Tschinggiskhans Zeiten gesehen.

Daß die mongolischen Feuerbücher eine höchst wichtige Quelle zur Forschung der religiösen Vorstellungen der Mongolen sind, kann nicht bezweifelt werden. Vieles ist und wird in ihnen dunkel bleiben, doch kann es niemand wundern, da die Feuerhymnen jetzt aus der Vergangenheit der Jahrhunderte uns zuklingen.

<sup>1</sup> *Fragmenta Historiae Graec.* IV, p. 225 ff.

<sup>2</sup> In Averao's *Anagale* (*Relation usw.*), p. 236.

<sup>3</sup> Stanislas Julien, *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang et de ses voyages dans l'Inde*. Paris, 1858, p. 36.

## REMARQUES SUR LE TAOÏSME ANCIEN

Par MARCEL GRANET

A une confiance extravagante dans l'antiquité des documents chinois a succédé une mode qui n'est sans doute pas moins dangereuse: depuis que l'histoire littéraire a décelé le fait que la rédaction des textes conservés est d'époque relativement basse, on ne résiste guère à la tentation d'inférer que la civilisation chinoise n'a qu'une très faible antiquité. Ce postulat, principalement en matière d'histoire religieuse, conduit à un point de vue d'où les faits risquent fort de paraître en fausse lumière. Le Taoïsme et le Confucéisme sont-ils envisagés comme des doctrines récentes et d'histoire courte? on risquera de ne prêter à ces grands mouvements religieux qu'une base étroite et artificielle; on se croira en présence de théories philosophiques qui, transposées en dogmes, seraient devenues les principes de deux religions; on s'efforcera de montrer leur opposition originelle; on expliquera par des contaminations leurs points communs.

La disparité est sensible entre les œuvres dites taoïstes (Taoïsme ancien) qui datent de l'époque des Royaumes Combattants (IV<sup>e</sup>—III<sup>e</sup> s. avant J. C.) et les œuvres du Néo-Taoïsme sensiblement postérieures à l'ère chrétienne. Les secondes font connaître des croyances et des pratiques religieuses; dans les premières ne se rencontrent guère que des polémiques philosophiques. Elles portent, (plus ou moins) la marque d'une personnalité, et paraissent être le fruit d'une expérience de pensée individuelle. Cette pensée est mystique: la seule pratique religieuse qui semble indiquée dans les ouvrages attribués à Tchouang-tseu et à Lie-tseu est celle de l'extase. Si l'on était en droit de considérer la pensée vigoureuse des Pères Taoïstes comme l'origine du courant religieux qui se révéla un peu plus tard, il conviendrait de voir dans le Taoïsme une religion sortie d'expériences personnelles et qui, d'abord spéculative et mystique, se serait vulgarisée et grossie de pratiques



superstitieuses. Cette vue ne saurait déplaire à ceux qui, ayant confiance dans la seule exégèse et soucieux avant tout de marquer le rôle de l'individu, ont le désir de chercher les origines dans la personnalité d'un auteur.

L'extase est-elle le tout du Taoïsme ancien? Faut-il admettre que la religion taoïste a pour principe un certain sentiment du divin éprouvé par quelques grandes âmes à une époque à peine antérieure à l'ère chrétienne?

C'est peut-être là une hypothèse paresseuse. — Elle sera condamnée si l'on peut montrer que certaines des pratiques superstitieuses du Néo-Taoïsme sont des pratiques fort anciennes, et font corps avec un ensemble de faits religieux où la faveur accordée aux procédés extatiques s'accorde avec un ordre de préoccupations à la fois très vives et très permanentes dans les milieux taoïstes d'âge divers.

Tel est le cas du Pas de Yu 禹步.

Il s'agit d'une sorte de danse que les *tao-che* dansent encore de nos jours quand ils procèdent à des incantations, à des envoûtements, quand ils extériorisent leur âme en vue d'une action magique; en un mot, quand, pour arriver à un haut degré de puissance personnelle, ils désirent entrer en transes. — Entrer en transes se dit 跳神 (*l'iao-chen*): cette expression peut se traduire par «balloter l'Esprit», mais le mot *l'iao* désigne une espèce de sautillement, une démarche tantôt précipitée, tantôt hésitante: le corps de l'opérateur est manœuvré comme un pendule par l'Esprit qui s'est emparé de lui.

Le Pas de Yu était pratiqué au début de l'ère chrétienne. On en trouve la définition dans le *Pao-p'ou-tseu*, l'un des plus anciens traités du Néo-Taoïsme. Voici la méthode 法: «*Étant en station correcte, (position de départ) que le pied droit soit en avant et le gauche en arrière. — Puis, à nouveau, portez en avant le pied droit; faisant suivre le pied droit par le gauche, mettez-les sur la même ligne: c'est le premier pas. — Puis, à nouveau, portez en avant le pied droit. Puis, portez en avant le pied gauche, et, faisant suivre le pied gauche par le droit, mettez-les sur la même ligne: c'est le deuxième pas. — Puis, à nouveau, portez en avant le pied droit; faisant suivre le pied droit par le gauche, mettez-les sur la même ligne: c'est le troisième pas.*»

禹步法·正立·右足在前·左足左後·次復前右足·以左足從右足併·是一步也·次復前右足·次前左足·以右足從左足併·是二步也·次復前右足·以左足從右足併·是三步也·

La méthode du Pas de Yu est formulée dans le *Pao-p'ou-tseu* au 17<sup>e</sup> chap. intitulé 登涉: *monter* (sur les monts), *passer à gué* (les fleuves). Ce n'est pas ici le lieu d'insister: 1<sup>o</sup> sur l'importance qu'ont gardée, dans tout le cours de l'histoire chinoise, le rituel de l'ascension ou du passage de l'eau au cours des fêtes saisonnières; 2<sup>o</sup> sur la valeur de pratiques de lustration et d'initiation qui était attribuée à ces rites au temps des anciennes fêtes paysannes. Il suffira de remarquer: 1<sup>o</sup> que l'emploi du Pas de Yu (comme la possession de certaines épées magiques) a pour but d'assurer la domination sur les différents Esprits des Eaux et des Monts (par ex.: les *Tch'e-mei*) et que la possession des célèbres Chaudrons de Yu le Grand entraînait exactement la même puissance; 2<sup>o</sup> que la démarche traînante, une jambe en arrière, par laquelle on se rend maître des *Tch'e-mei*, génies de la pluie ou de la sécheresse, s'exprime aussi par le mot 尪 *wang*, lequel se dit des personnes atteintes de consommation et des sorcières que l'on exposait en plein air aux temps féodaux (ou que l'on brûlait) pour vaincre la sécheresse et obtenir la pluie. On sait que l'exposition d'un prince réalisait les mêmes effets. Le même mot, *wang*, entre aujourd'hui dans l'expression *wang-yi*, nom des poupées dans lesquelles les sorciers, lorsqu'ils entrent en transes, extériorisent leur âme.

Or, le Pas de Yu n'est point une invention du Néo-Taoïsme. Il est mentionné par des auteurs qui appartiennent à la même période de l'histoire chinoise que les grands philosophes taoïstes.

Che-tseu (chap. 2) parle du Pas de Yu et le définit brièvement: «步不相過·人曰禹步 *Les pas* (de chaque pied) *ne se dépassaient point l'un l'autre*», ce qui s'accorde parfaitement avec la formule du *Pao-p'ou-tseu*.

Che-tseu ne présente point le Pas de Yu comme une pratique magico-religieuse; il le présente comme une caractéristique physique de Yu le Grand, fondateur de la première dynastie royale. De même, Lu Pou-wei (chap. 20) emploie, à propos de Yu, la formule «步不相過» (ses pas ne se dépassaient point l'un l'autre).



Cette formule stéréotypée s'impose aux écrivains de la période des Royaumes Combattants quand ils décrivent les Travaux qui valurent à Yu le Grand d'être un fondateur de dynastie. Yu traînait la jambe à force d'avoir travaillé 勞 pour le bien de l'Empire. C'est un fait remarquable que ces grands labeurs aient ainsi déterminé chez lui une maladie, nommée 偏枯 (Che-tseu, chap. 2) que l'on décrit comme une espèce d'hémiplégie, une paralysie partielle causée par la consommation, le dessèchement 枯 d'une partie du corps.

Plus remarquable encore est le fait que T'ang le Victorieux, fondateur de la deuxième dynastie, était atteint de la même maladie. Mais voici le fait capital: Siun-tseu, dans la même phrase où il nous dit que l'Ancêtre des Chang était hémiplégique, nous apprend que l'Ancêtre des Hia était sautillant 跳 (P'iao).

Le Pas de Yu ne se distingue point des danses qui provoquent l'entrée en transes des sorciers (*fiao-chen*). La consommation, la démarche traînante, la danse sautillante, la transe extatique sont des faits liés, et on les rencontre dans les légendes relatives à la fondation des dynasties. La danse extatique fait partie des procédés par lesquels s'acquiert un pouvoir de commandement sur les hommes et sur la Nature. On sait que ce Pouvoir régulateur, dans les textes dits taoïstes comme dans les textes dits confucéens se nomme *Tao*. Le *Tao*, chez les Pères taoïstes sert à nommer le Principe premier de réalisation. L'extase des penseurs taoïstes vise à créer une communion avec le *Tao*. Cette intime pénétration confère à l'extatique des pouvoirs indéfinis qui lui permettent d'agir sur toutes choses sans intermédiaire, par une action d'esprit à esprit.

Dans un ouvrage, actuellement à l'impression, sur les Danses et Légendes de l'ancienne Chine, je pense prouver que les thèmes du sacrifice et de la danse des Héros Fondateurs sont le centre des mythes politiques (plus ou moins décomposés et plus ou moins reconstruits) qui ont fourni aux auteurs des IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles la masse des centons qui servent à illustrer leurs théories. Ces centons, ces thèmes, ces mythes correspondaient à une tradition religieuse encore vivante à l'époque des Royaumes Combattants. C'est d'elle que se sont inspirés les écrivains qui furent considérés plus tard (quand on les classa par Ecoles et qu'on définit l'Orthodoxie) comme les patrons du Confucéisme ou du Taoïsme.

Confucéens et Taoïstes se sont servi de ces thèmes pour édifier une théorie du Prince ou du Sage. Les Confucéens ont insisté sur l'aspect moral du Pouvoir régulateur: le Prince agit sur le monde par sa moralité. Les Taoïstes ont retenu l'ensemble des recettes magico-religieuses: on sait le rôle que jouent dans les œuvres de Tchouang-tseu et de Lie-tseu — il y a quelque abus à les prendre pour de simples philosophes mystiques — les tours de sorcellerie et les armes-fées. Mais, chez ces penseurs, le Sage, s'il dispose de toutes les recettes qui servent à créer une puissance personnelle, recourt principalement aux exercices extatiques. Qui peut agir d'esprit à esprit professe le mépris des moyens matériels.

Ni Tchouang-tseu, ni Lie-tseu ne parlent du Pas de Yu. — Ce thème est lié chez Che-tseu à un autre thème dont on pourrait montrer qu'il a une origine rituelle voisine: par suite de ses Labeurs, poils et ongles ne poussèrent plus sur les mains et le corps de Yu le Grand. Tchouang-tseu et Lie-tseu conservent ce thème à titre de fait historique, mais c'est pour se moquer du Héros, présenté par les Confucéens comme un monarque matériellement actif. L'extase qu'ils préconisent, ils prétendent l'obtenir par des moyens moins grossiers matériels que la Danse. Mais leur Sage a beau être supérieur à toute activité matérielle, il n'en est pas moins présenté comme possédant la meilleure Politique.

Si le Taoïsme avait été d'abord et essentiellement une pure doctrine mystique, on s'expliquerait mal le rôle qu'il a joué au début des dynasties impériales, par exemple, sous les Ts'in et les Han. Il n'est pas douteux qu'il détenait des prestiges dont avait besoin un pouvoir nouveau et qu'il se préoccupait avant tout d'en proposer l'emploi.

Les faits relatifs au Pas de Yu nous montrent que le Taoïsme a emprunté ces prestiges à un fond religieux où puisèrent aussi, mais dans un autre esprit, les Confucéens. Sous la politique à prétentions de morale positive, comme sous le mysticisme des penseurs de l'une ou de l'autre Ecole, on peut retrouver (non par l'histoire littéraire, mais par l'analyse des faits) une tradition religieuse commune. Et il apparaît que les Pères du Taoïsme ne doivent pas être pris pour les fondateurs du mouvement religieux dit taoïste. Bien plus, il est vraisemblable qu'ils sont en marge de ce mouvement, — à peu près, pourrait-on dire (si toute analogie n'était trompeuse) comme les gnostiques sont en



marge du mouvement chrétien. — Une étude des formes anciennes du Taoïsme aura plus de chances d'aboutir si elle se fonde sur la comparaison des traditions néo-taoïstes et des traditions féodales communes que si elle se borne à l'analyse des œuvres littéraires qu'on dit représenter le Taoïsme ancien. Ces œuvres sont relativement récentes; il n'est pas dit que le courant de pensée taoïste ne remonte pas à une antiquité très reculée. L'importance de la magie des métaux dans le Taoïsme et l'importance des mythes techniques dans les légendes politiques semble le démontrer. — On ne peut isoler le Pas de Yu des Chaudrons de Yu ou de ceux de Houang-ti.

## TU FU'S LÄNGSTES GEDICHT

ÜBERSETZT

VON E. VON ZACH

Jedem Sinologen ist dieses Gedicht bekannt, da Legge in seinen Prolegomena zum Shihking (IV 123) seinen Text in extenso mitgeteilt hat. Leider hat er es unterlassen, eine Übersetzung beizugeben. Wenn ich nun im folgenden eine solche meinen Fachgenossen vorlege, so ist dies ein Wagnis, für das ich im voraus Nachsicht erbitte. Mit dieser *captatio benevolentiae* will ich aber nicht die Kritik verscheuchen, vielmehr soll jede Verbesserung und jede Ergänzung mit Dank aufgenommen und neuem Studium unterworfen werden. Die Schwierigkeiten einer solchen Übersetzung aufzuzählen und zu erörtern, halte ich für überflüssig. Es genüge hier zu erwähnen, daß m. E. die *crux* nicht in der Auflösung der Binome oder in den historischen und geographischen Anspielungen liegt, sondern in der grammatischen Konstruktion und Auffassung des Prädikats, das — von Ausnahmen (Verbalkomposita) abgesehen — gewöhnlich durch ein als Verbum finitum fungierendes Zeichen wiedergegeben wird. Wörterbücher und Thesauren lassen hier im Stich und man ist auf den Parallelismus, Erinnerungen aus der Lektüre und das eigene Kombinationsvermögen angewiesen, um das Richtige zu treffen. In manchen Fällen bilden die beiden Verben zweier zusammengehöriger Verse selbst ein Kompositum, das dann im P'eiwényüfu aufgesucht werden kann; wir lesen z. B. bei Lit'aipo V<sub>33</sub>: 金陵控海浦, 豫水帶吳京; hier liegt die einzige Schwierigkeit in der Übersetzung der Verben 控 und 帶; aber das Binom 控帶 findet sich im P'eiwényüfu und aus den dort angeführten Beispielen (z. B. Wên-hsüan, C. 38<sub>10</sub>, Lit'aipo XII<sub>7</sub>) ergibt sich dann die Bedeutung: im Zentrum und an der Peripherie liegen, beherrschen und umgeben.

Der Titel des ca. 766 n. Chr. in tausend Zeichen abgefaßten Gedichtes lautet: (Poetische) Schilderung meines Gemütszustandes an



einem Herbsttag in K'uei-fu (Playfair<sup>1</sup> Nr. 3839), ehrfurchtsvoll angeboten dem Unterdirektor des Geheimarchivs *Chêng Shên* und dem Zeremonienmeister des Kronprinzen *Li Chih-fang*, Gedicht in 100 Reimen. Über erstgenannten ist mir nichts Näheres bekannt; in einem späteren Gedichte (Tu Fu, ed. Chang Chin, 19<sub>1</sub>) wird er Shao-yin (Polizeichef) von Chiang-ling genannt. Der zweite (ein Mitglied der kaiserlichen Familie, vgl. neue Bücher der Tang-Dynastie C. 80) war chinesischer Gesandter in Tibet (763 n. Chr.), wo er zwei Jahre gefangen gehalten wurde; hierauf wird in Tufu's Gedicht 10<sub>15</sub> angespielt; in 18<sub>33</sub> findet sich seine Totenklage (zwei Gedichte). In den Titeln verschiedener anderer Poesien erscheint er als Präsident Li (Li Shang-shu) z. B. 18<sub>44</sub>, 27<sub>1</sub>, 21<sub>1</sub>, 22<sub>1</sub> — Zur Zeit der Abfassung unseres Gedichtes lebte Chêng zurückgezogen in Chiang-ling, während sich Li in I-ling (Playfair Nr. 8492) aufhielt, nachdem er kurz zuvor — nach Rückkehr aus tibetischer Gefangenschaft — am Hofe ausgezeichnet empfangen worden war (vgl. Vers 96). Wenn daher Legge von dem Gedichte spricht als "a piece addressed to two high officers at court", so ist dies nicht vollkommen richtig. Ebensowenig kann man sagen, daß es "relates to scenes and experiences by the poet in K'wei-chow", was wohl nur für bestimmte Abschnitte zutrifft.

Inhaltlich gliedert sich das Gedicht wie folgt:

- Vers 1—12 der Dichter schildert im allgemeinen sein Leben in K'uei-fu.  
 „ 13—28 die Natur in Ssü-ch'uan.  
 „ 29—48 seine gesellschaftliche Stellung.  
 „ 49—72 wie es kam, daß er nach K'uei-fu auswich; Geschichte seiner Zeit.  
 „ 73—100 seine beiden Freunde, ihre dichterischen Talente, ihre Freundschaft, ihre Laufbahn.  
 „ 101—118 wegen seiner Einsamkeit möchte er sie gerne besuchen.  
 „ 119—152 seine Armut und Entsagung.  
 „ 153—164 Aufforderung an seine Freunde, sich den Staatsgeschäften zu widmen.  
 „ 165—184 seine Absicht, K'uei-fu zu verlassen, ein buddhistisches Kloster aufzusuchen und am Wege dahin mit seinen Freunden zusammenzutreffen.  
 „ 185—200 er will die buddhistischen Stätten besuchen, die buddhistische Lehre gründlich studieren, fürchtet aber, sich von der Welt nicht losreißen zu können. —

1 An den äußersten Grenzen nördlich von den schwarzen Barbaren,  
 Dort, wo das einsame Fort des weißen Kaisers liegt,  
 Wandere ich noch immer rastlos umher innerhalb der hundert Meilen  
 breiten Präfektur K'uei-chou-fu,  
 Seit drei Jahren krank mit unstillbarem Durst (Diabetes).  
 Doch wie das Schwert erklingt in geöffneter Kiste, so fühle auch ich  
 mich noch geistig rege.  
 Eine Menge meiner Schriften füllt das am Ufer des Stromes vertäute  
 Schiff.

Das Herz des Flüchtlings wird durch nichts erheitert,  
 Die Tage des Alterns sind traurig und einsam.  
 Frau und Kinder (von mir getrennt) erkundigen sich nach meiner  
 Gesundheit,  
 10 Monate und Jahre meines besten Mannesalters sind für immer dahin.  
 Viele Naturschönheiten habe ich auf meinen Wanderungen gesehen,  
 Und meine Gestaltungskraft habe ich in Gedichten zur Geltung ge-  
 bracht.

Aus der Enge der Schlucht kommt der mächtige Strom zum Vorschein.  
 Wo die Felsen sich öffnen, machen sich alte Bäume breit.  
 Bis zu den Wolken reichend verdunkeln sie die Luft von Ch'u,  
 Nach dem Meere enteilend schlägt der Strom gegen den Himmel  
 von Wu.  
 Durch Kochen des Wassers der Salzquellen wird rasch Salz bereitet,  
 Durch Niederbrennen des Unterholzes macht man dürres Land  
 fruchtbar.

Oft erschrickt man über die aufgetürmten Bergketten,  
 20 Und sucht überall nach der flachen Gegend von P'ing-ch'uan (Play-  
 fair<sup>1</sup> Nr. 8052).

Die Mandarineneuten spielen in Paaren,  
 Die Affen hängen an den Bäumen in Rudeln.  
 Der grüne Efeu erinnert mit seinen langen Ranken an Gürtelbänder.  
 Die Brokatsteine sind klein wie Kupfermünzen.  
 Wie schnell verwelkt das Frühlingsgras,  
 Und auch die fröstelnden Blüten sind zu beklagen.  
 Die Jäger fachen die Grenzfeuer an,  
 Die Herbergen auf dem Lande leiten das Trinkwasser aus den Bergen  
 heran.





- Männer wie Hsiao Ho und Ts'ao Ts'an (Giles B. D. Nr. 702 u. 2012)  
scharten sich um den kaiserlichen Thron (des Su-tsung)  
(Anspielung auf Li Kuang-pi und Kwo Tzū-i, Nr. 1162 u. 1075).  
Sich auf des Herrschers Autorität stützend rotteten sie Wespen und  
Skorpione aus.  
Mit vereinten Kräften ahmten sie Falke und Milan nach (Tsochuan V 280.)  
Der alte Besitz der Dynastie (Tsochuan V 792<sub>13</sub>) bestand in seiner  
Ausgedehntheit unvermindert fort.  
Aber die bösen Rebellen änderten sich nicht in ihrer Verruchtheit  
(Tsochuan V 20<sub>9</sub>).  
Die Regierung hätte sie bekämpfen und ausrotten sollen,  
60 Doch die Menschen erinnerten sich daran, wie gut es war, wenn die  
Waffen ruhten (Wên-hsüan C. 1<sub>22</sub>).  
Wie sollten Sklaven wissen, was sich gehört!  
Die kaiserliche Gnade hat ihnen irrtümlicherweise Macht verleihnt.  
Der Stern der westlichen Barbaren (Schlegel, Uranogr. Chin. pg. 355,  
Lit'aipo V 38) wurde auf einmal zu einem Komet (es kam zu  
neuen Kämpfen),  
Die Schwarzköpfe (das chinesische Volk) gerieten in große Not (W.  
H. C. 10.)  
Schmerzerfüllte Edikte (worin sich der Kaiser selbst anklagte) folgten.  
Drückende Gesetze wurden abgeschafft.  
Die Konsolidierung der Herrschaft begann mit dem ersten Jahre des  
Tai-Tsung (Shihking IV Prolegomena pg. 61).  
An seine Reise nach Shensi (ähnlich der Jagd des Wên-wang, Shuking  
III 469) knüpfte man frohe Erwartungen.  
Die durch den kaiserlichen Hof genommenen Regierungsmaßregeln  
waren sorgfältig überdacht.  
70 Die Assistenz rund um die Thronesstufen war vollkommen.  
Wölfe und Bären hielten Tai-kung in Ehren (da Wên-wang ihn statt  
der wilden Tiere als Beute von der Jagd heimbrachte, Giles B. D.  
Nr. 1862, Chav. Mém. hist. IV 35).  
Störche und Wildgänse (Shihking IV 292) priesen Hsüan-wang von Chou.  
Mit Ehrfurcht lauschet Ihr (meine Freunde) nach den Äußerungen  
des Herrschers dieser Periode der Renaissance,  
Langgezogen seufzet Ihr (Ch'u-Tz'ü C. 16<sub>9</sub>, W. H. C. 13<sub>22</sub>) nach Edlen,  
die nicht dieser Welt angehören.



Briefe kommen häufig von Chiang-ling (wo sich das 一柱觀, vgl.  
 Tufu C. 8<sub>10</sub> befand und wo Chêng lebte).  
 Tausend Meilen von ihm entfernt lebt Li in Hsia-lao-chên (bei I-chang,  
 Playfair<sup>1</sup> Nr. 8492).  
 Chêng und Li, Ihr werdet (ob Eurer Dichtungen) gerühmt in allen Ge-  
 sprächen der Zeit (d. h. im ganzen Volke).  
 In Euren literarischen Erzeugnissen seid Ihr beide mir voraus.  
 Wie bei Yin Chien und Ho Hsün (vgl. Forke, Blüten pg. 76 und 69)  
 schätze ich (Eurer Gedichte) Reinheit und Klarheit,  
 30 Und Shên Ch'üan-ch'i und Sung Chih-wên (Giles B. D. Nr. 1689 und  
 1829) glaubt man plötzlich nebeneinander zu sehen.  
 Eure melodiosen Verse erinnern an die Töne der Bambusflöte des  
 Kün-lün,  
 Bei Eurer Musik glaubt man an die Existenz von trocknen und nassen  
 Saiten (wovon Han Ying spricht),  
 Euer selbständiger Stil wird von allen hoch-gepriesen (Lun-yü P 221).  
 Die Freude der Leser am treffenden Ausdruck ihrer eigenen Gedanken  
 (W. H. C. 17<sub>4</sub>) hat seit langem die Herkunft der Verse vergessen  
 lassen (d. h. Eure Verse sind wegen ihrer treffenden Sprache seit  
 langem so populär, daß man die Verse kennt, die Namen der Dichter  
 aber vergessen hat, vgl. T. of T. II 14).  
 Du, Chêng, bist zu vergleichen mit Chêng Tang-shih der Han-Zeit  
 (Shihchi C. 120, Tufu C. 13<sub>10</sub>, 18<sub>18</sub>) in seiner Gastfreundschaft.  
 Du Li mit Li Ying (Giles B. D. Nr. 1233), dessen Schützlinge rasche  
 Carrière machten (Petillon pg. 522).  
 Obwohl man sagen könnte, daß ich für Zeremonien (Tsochuan V 97<sub>4</sub>,  
 Tufu C. 1<sub>31</sub>) nicht in Betracht komme,  
 Wage ich doch nicht die mir gewordene freundliche Behandlung (Legge  
 II\* 495) zu vergessen.  
 Von hohen Gesichtspunkten geleitet versammelt Ihr vorbildliche Men-  
 schen um Euch (W. H. C. 46<sub>16</sub>),  
 90 Ohne Vorurteil wißt Ihr hohe Moral zu würdigen.  
 Die Pferde, die dort eintreffen, sind alle Renner erster Güte (die Blut  
 schwitzen),  
 Aus dem Ruf der Kraniche erkennt man, daß sie vom Ch'ing-t'ien-  
 Berge (in Chêkiang) stammen (d. h. die Tüchtigsten kommen bei  
 Euch zusammen).

- Du, o Li, wurdest Zeremonienmeister des Kronprinzen (und kamst verglichen werden mit den vier Alten der Ch'in-Zeit, die zur Han-Zeit die Berge von Shang verließen, um dem Kronprinzen Liu Ju-i zu helfen, vgl. Lit'ipo IV 7, Chavannes II 407, Wieger I 370).
- Du, o Chêng, warst Unterdirektor des Geheimarchivs im Tung-kuan. Wie der stets eine Seidenmütze tragende Kuan Ning (Giles B. D. Nr. 1007) hast Du, o Chêng, dich gänzlich zurückgezogen (vgl. Tufu 8<sub>22</sub>).
- Der vom Shang-shu-ling *Chiang-Tsung* (vgl. Tungchienkangmu C. 35<sub>13</sub> 36<sub>3</sub>, 10) besungene Brokatmantel ist erst vor kurzem auf Dich, o Li, herabgesunken.
- In Eurer Muße schreibst Du, o Li, in dem östlich gelegenen I-ling oft Gedichte an die Wand Deines Hauses,
- Während Du, o Chêng, auf dem südlichen See bei Chiang-ling Dich täglich erfreust, den Takt zu Deinen Liedern an die Bootwand zu schlagen.
- Auf weiten Wanderungen kommt Ihr in entlegene Gebiete,
- 100 Und schreibt schöne Verse auf geblühtes Papier (Eurer Briefe).  
 Jedesmal wenn ich meiner Einsamkeit enteilen will,  
 Werde ich leider durch hundert Sorgen zurückgehalten.  
 Mein ganzes Leben ist schon tröstlos gewesen,  
 Und die Lage des Reiches ist noch immer prekär.  
 Die Heimat, wo ich einst schlief, ist verwüstet,  
 Die Plätze, wo ich Vergnügen fand, sind verlassen.  
 Der Schmerz der Trennung (von meinen Geschwistern) ist besonders tief (Shihking IV 157),  
 Und an den Festtagen (an denen man den Vorfahren opfern soll) fließen meine Tränen ununterbrochen (Shihking IV 98).  
 Die taubedeckten Chrysanthemen prangen in bunter Pracht in der westlichen Hauptstadt Ch'angan (Shuking III 308),
- 110 Die herbstlichen Gemüse werfen Schatten in der östlichen Hauptstadt Loyang (Shuking III 118, 436).  
 Mit wem kann ich über die Vergangenheit sprechen?  
 Wie viele Orte haben neue Friedhöfe!  
 Die Reichen und Angesehenen haben es aufgegeben, nach mir das Haupt umzuwenden,  
 Im lärmenden Kampfe ums Dasein bin ich müde geworden, die Peitsche zu schwingen.  
 Der durch die kriegesischen Ereignisse aufgewirbelte Staub erfüllt in dichten Wolken die Luft (W. H. C. 28<sub>7</sub>).



Doch der Mond über den Flüssen Chiang und Han erglänzt noch immer  
in alter Schönheit.  
In meinen Bewegungen beengt blicke ich nach der Schwalbe des  
Herbstes,  
Verlassen lausche ich nach der Zikade des Abends. —

- Der bescheidene Stilist wurde von Euch nicht vergessen,  
120 In Euren Briefen fragtet Ihr nach mir, dem armen Kranken.  
Ich möchte den Stock des Yën Tsun (Giles B. D. Nr. 2476) mit den  
daran befestigten, durch Wahrsagerei erworbenen hundert Cash  
besitzen, um damit wie einst Yuan Hsüan-tzū nach der Schenke  
zu gehen (vgl. Petillon pg. 272, Bücher der 𠄎-Dynastie C. 49).  
Ich möchte den alten Teppich stehlen, den Wang Hsien-chih (Giles  
B. D. Nr. 2176) sich von den Räubern zurückerbat.  
Wenn meine Tasche leer ist, muß ich Haarnadeln und Braceletten  
verkaufen,  
Wenn der Reis aufgebraucht ist, muß ich den Kopfschmuck in Stücken  
zu Geld machen.  
(In meinem Garten) gedeihen Orangen in Fülle im kühlen Schatten  
der Blätter,  
Meine Strohhitte hat dagegen nur acht bis neun Sparren.  
Die Ch'ên-t'u (Ruinen des Kriegsspieles) des Chu-ko Liang finden sich  
am Ufer von Sha-pei (in F'êng-chieh-hsien, Playfair<sup>1</sup> Nr. 1820).  
Der Anlegeplatz für Schiffe liegt an der Spitze von Nang-hsi (Tufu  
15<sub>47</sub> 16<sub>1</sub>).  
Durch den auferlegten Zwang ist das Herz in steter Depression,  
130 Durch die langdauernde Ruhe ist die Krankheit im Besserwerden.  
Violett wird die Aaronswurz (oder Kolokasie) in den Min-Bergen geerntet.  
Weiß ist der Lotus, der auf trockenem Boden (ich lese hier 陸地,  
vgl. Su Tung-po, Gedichte 49,) gepflanzt wird.  
Von schöner Farbe sind die Birnen, die rosiger sind als die Wangen,  
In üppiger Fülle gedeihen die Kastanien, die über faustgroß sind.  
Selbst wenn Sorge auf die Küche verwendet wird, hat doch alles nur  
einen Geschmack.  
Wenn man satt werden will, muß man wohl dreimal des Tages Stör  
essen.  
Die Kinder gehen die Fischreusen besichtigen,  
Gäste kommen und sitzen auf Pferdedecken (statt auf Matten).

- Die Tür aus zusammengebundenem Brennholz ist gar enge (im P'ei-wényüifu C. 100 卞, Blatt 39 recto wird dieser Vers dem Dichter *Tu Mu* zugeschrieben und daher chronologisch falsch eingereiht).
- 140 Das Wasser fließt aus der Bambusleitung in dünnem Strahle,  
Der Graben stößt an ararische Felder,  
Das Dorf lehnt sich an die Mauer eines Landklosters.  
Die Lücken des Zaunes sind durch Dornengestrüpp ausgefüllt.  
Die überhängenden Felsen werden gegengehalten durch Schlingpflanzen,  
die sie überziehen.  
Ich erlaube mir zu fragen, der Mann, der so oft (frühmorgens) zur  
Audienz gehen mußte,  
Warum schläft er nun fest bis in den Mittag hinein?  
Wer würde sagen, er könnte nicht weit gehen?  
Und doch fühlt er selbst, daß er durch Bleiben kräftiger werden kann.  
Seit langer Zeit habe ich die durch kaiserliche Gnade mir verliehene  
silbergestickte Uniform nicht getragen.
- 150 Voll Sehnsucht gedenke ich der schönen Zeit, da ich parfümiert im  
Ministerium Dienst tat.  
Für Euch beide, die violetten Phönixe, besteht kein Nahe und Ferne,  
Ich Armer flattere wie ein gelber Sperling stets am gleichen Orte  
herum (W. H. C. 13<sub>24</sub>).
- Ich mit meiner mangelhaften Bildung verstehe die moderne Zeit nicht mehr.  
Ihr aber, die Erleuchteten, müßt beide Eure Kräfte für den Kaiser  
aufbieten.  
Euer Ruhm ist schon bis zum Throne gedrungen,  
Und früher oder später werdet Ihr zur Würde von Ministern gelangt sein.  
Eure Bitten und Ermahnungen werden jene des K'uang Hêng (Giles  
B. D. Nr. 1011, Petillon pg. 473) übertreffen.  
Und alle Gelehrten werden Euch zitieren wie einst Fu Ch'ien (Giles  
B. D. Nr. 580).  
Wenn Ihr auch nichts anderes tut als Eure wahre Meinung dem  
Kaiser unterbreiten,  
160 Vielleicht kommt dadurch schon eine Verbesserung in der Regierung  
zustande.  
Der Kaiser (der erst nach Sonnenuntergang zu seiner Mahlzeit kommt  
und während der Nacht angekleidet den Staatsgeschäften obliegt)  
ist voll Kummer und Unruhe,



Das Volk ist von Krankheit und Elend mitgenommen (während 憂  
虞 修 im P'eiwényüfu C. 41, vers 10 aufgenommen ist, fehlt

疾 苦 駢 C. 16 下<sub>53</sub> vers 0 — Inkonsistenz des Thesaurus!)

Zum Schlusse werden Eure Bilder für die Galerie des Wolkensöllers  
gemalt,

Und wer könnte die wahre Geschichte dieser Zeit besser schreiben  
als Ihr? —

Die Strapazen einer Reise (zu Euch) sind von keiner Bedeutung.

Die Anregung, Euch aufzusuchen, allein ist schon einzig.

Von jeher liegen schnelle Ruder bereit,

Und ich denke daran, mich für die Zeit der Reise mit Waffen (gegen  
Räuber) zu versehen.

Mein Leib (= ich, vgl. Lit'aipo C. XIII<sub>10</sub>) wird einen Zufluchtsort finden  
im Kloster der beiden Bergspitzen

(in Ch'i-chou, Hupeh, Playfair<sup>2</sup> Nr. 696

oder in Shao-chen, Kuang-tung, Playfair<sup>2</sup> Nr. 6251)

170 Als Philosophie suche ich die Kontemplation der buddhistischen

Patriarchen.

Nach meiner Ankunft (im Kloster) will ich die Vergangenheit durch-  
forschen,

Angetan mit der Priesterrobe werde ich mich der wahren Exegese  
zuwenden.

Dein (Chêng's) Ruhm ist so groß wie jener des Hsieh An (Giles B.  
D. Nr. 724) im Lande Chin.

Du, o Li, bist wie Chao-wang, dessen Gäste nach Yén eilten (Chav.  
IV 144).

Auf dem Wege klagst Du, o Chêng, nicht wie einst Yuan Chi (Giles  
B. D. Nr. 2544).

Auf dem Flosse kamst Du, o Li, aus Tibet zurück wie ein zweiter  
Chang Ch'ien (Giles Nr. 29, Tufu C. 10<sub>10</sub>).

Wo sind noch Wolken, die zerteilt werden müssen? (d. h. was kann  
unser Wiedersehen verhindern?)

Die Zeit meines hiesigen Aufenthaltes dürfte nicht lange mehr dauern,  
Schließlich wird mein Schiff bei günstigem Winde die Wogen zerschneiden.

180 Mögen dann die Wasserungeheuer nicht zu viel Schaum aufwerfen  
(W. H. C. 12<sub>11</sub>)!

In Bälde werde ich Abschied nehmen vom Nixen-Tempel in K'uci-chou.

Wenn ich aufbreche, dürfte gerade der Kuckack den zu Ende gehen-  
den Frühling beweinend seinen Ruf ertönen lassen.  
Selbst in einer oberflächlichen Freundschaft gibt es der Reihe nach  
Vereinigungen und Trennungen,  
In einem Lande mit so viel Flüssen besteht vollauf die Gelegenheit  
des Hin- und Zurückfahrens (hier muß 沿 statt 旋 gelesen werden,  
welcher Reim schon im Vers 88 vorkommt).

Von jeher bin ich zugetan der Religion des Kāśyapa Buddha,  
Wozu sollte ich mich stützen auf die Lehre der Genien (Taoismus,  
vgl. W. H. C. 86)

Die Weihrauchkessel-Spitze des Lu-Berges (W. H. C. 22<sub>11</sub>) erscheint  
im Umschauen,

Der Orangen-Brunnen (vgl. Tufu 13<sub>30</sub> auf dem Maling-Berge in Ch'ên-  
chou, Hunan, Playfair<sup>1</sup> Nr. 541) liegt noch vor mir in offener  
Höhe (W. H. C. 11<sub>9</sub>).

Nach Osten will ich wandern so weit wie Ting Ling-wei (Giles B. D.  
Nr. 1938), der aus Liao-tung als Kranich zurückkehrte,

190 Nach Süden will ich ziehen so weit wie Ma Yüan (Giles B. D. Nr. 1490),  
der in Annam einen Geier in die Wogen stürzen sah  
(d. h. ich will die buddhistischen Stätten aller Weltgegenden besuchen).

Spät erst hörte ich von all' den schönen Lehren (des Buddhismus),

Mit meinem letzten Schritte suche ich frühere Fehler gut zu machen.

Ku K'ai-chih (Giles Nr. 989) hat Buddha im Bilde verherrlicht,

Wang Ch'ê (vgl. W. H. C. 59) hat eine Grabschrift (Shuking III 554)  
auf seine Reliquien gedichtet.

Alle möglichen Wohlgerüche (vgl. Harlez, T'oungpao 1897 pg. 132)  
steigen auf in tiefdunklen Schwaden (vgl. Bernhardt, Tao Yuan  
ming 1912 pg. 16).

Wie viele Felder (die zehn Pāramitās) sehe ich vor mir in glänzendem  
Grün (W. H. C. 7<sub>13</sub> 22<sub>10</sub>)!

Vom Eifer ist das Herz geschwellt,

Aber der Erfolg ist noch dürftig, weil das Fleisch schwach ist.

Das goldene Messer wird vergebens gebraucht, um den Star der Un-  
wissenheit zu stechen (Tufu C. 9<sub>13</sub>).

200 Mein Herz (das noch an die Wirklichkeit der Erscheinungswelt glaubt)  
kann sich noch nicht freimachen von zweifelnden Erwägungen.



## MISZELLEN — MISCELLANIES

### EINIGE RUSSISCHE MÄRCHENPARALLELEN ZU „BHARATAKADVĀTRIMŚIKĀ“

Die von Prof. J. Hertel veröffentlichte<sup>1</sup> indische Novellensammlung „Bharatakadvātrimśikā“ bietet ein großes Interesse nicht nur für die indische Literatur — und Kulturgeschichte, sondern auch für die vergleichende Märchenforschung. Die kleinen Novellen der „Bharatakadvātrimśikā“ gehören ja größtenteils zur weitverbreiteten Gattung der „Narrenschwänke“<sup>2</sup>; diese aber zeichnet sich von den übrigen Gattungen der mündlichen prosaischen Dichtung durch engeren Zusammenhang mit der schriftlichen Tradition aus, da es sich öfters um sogenannte „Schulthemata“<sup>3</sup> handelt. So könnte hier vielleicht am sichersten nach den Wegen der Märchenüberlieferung geforscht werden — ein Problem, dessen Entscheidung das eigentliche Ziel der vergleichenden Märchenforschung — trotz des mannigfachen Widerspruches<sup>4</sup> — doch bleibt und bleiben wird.

Der vorliegende kleine Aufsatz stellt sich eben die Aufgabe — einen bescheidenen Beitrag zur vergleichenden Märchenforschung zu liefern, indem er auf einige Parallelen zu den Geschichtlein der „Bharatakadvātrimśikā“ in den russischen Volksmärchen und Schwänken hinweist.

Bei der Zusammenstellung wurden ausschließlich die konstruktiven Motive der Handlung in Betracht gezogen. Denn es liegt ja auf der Hand, daß der kulturhistorische Hintergrund und die psychologische Motivierung sich mit der Wanderung des Schwankes von einem Volke zum anderen — selbstverständlich — verändern müssen.

Ebensowenig fielen rein literarische — kompositionelle und stilistische — Momente der Erzählung ins Gewicht. Denn ein konstruktives Motiv kann

<sup>1</sup> The thirty-two Bharataka stories edited together with an introduction, variants, explanatory notes, and ab glossary by Johannes Hertel, Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig. Forschungsinstitut für Indogermanistik, Indische Abteilung, Nr. 2, Leipzig 1921.

<sup>2</sup> Vgl. Суминовъ. Розысканіе въ области анекдотической литературы. Анекдоты о глупцах. Харьковъ 1898.

<sup>3</sup> Vgl. Суминовъ, l. c., 176.

<sup>4</sup> Wie z. B. Bédier, Les fabliaux.

ja, wie es im Märchen beliebt ist, zwei oder dreimal wiederholt werden; oder es können ein paar Schwänke zusammengeleimt und auf einen Helden bezogen werden — ohne daß etwas an der eigentlichen Struktur jeder Geschichte geändert wird.

Es bieten sich also folgende Zusammenstellungen.

Zu Nr. 24 — der Schwank Nr. 240<sup>7</sup> bei Afanasiev<sup>1</sup>.

„Ein Moskovite<sup>2</sup> kommt aufs Quartier und spricht zur Wirtin: „He, Wirtin, gibt es was zu essen?“ — „Jawohl“, spricht die Wirtin. — „So gib es her!“ Da stellte Chivlja<sup>3</sup> vor den Moskoviten eine übervolle Schlüssel mit Vareniki<sup>4</sup> — sie dachte, die ganze Schlüssel ist der Moskovite doch nicht auf. Der Moskovite machte sich an die Vareniki, mühte sich ab, bis auf dem Grunde nur noch etwas blieb. Nun merkte der Moskovite, es sind nur ein paar Vareniki in der Schlüssel übrig, und fragt Chivlja: „Wirtin, wie heißt diese Speise?“ Chivlja aber war sehr böse auf den Moskoviten wegen der Vareniki und sagte zu ihm ärgerlich: „Friß und schweig!“ — „Ah, schöne Frißundschweig!“ spricht der Moskovite, „könnte man nicht noch ein paar von diesen Frißundschweig bekommen?“

(Прышовъ москаль на квартиру да ѣ каз хозяйци: „Хозявка, нѣту ли чаво поѣсть?“ — „Е“, каз хозяйка. „Ну, такъ давай!“ Ото и постановила Хивря передъ москалемъ повинсеньку макитру вареныкивъ, — дума соби, що москаль повной не зѣйсть. Почавъ москаль поратыця бия вареныкивъ, упорався такъ, що тильки на доничку трошки зосталось. Баче москаль, що вхе трохи вареныкивъ въ макитри да и пыта Хиврю: „Хозявка! а какъ называється ева фда?“ Хивря дуже разсердылась на москаля за вареныки да зъ сердцемъ йому ѣ каз: „Жры мовчки!“ — „А славные жримочки!“ каз москаль: „нельзя ли сшо подложить евтихъ жримочковъ!“)

Zu Nr. 25. Eine Parallele der ersten Episode bietet Afanasjev Nr. 248<sup>5</sup>. „Es lebte einmal ein Zigeuner. Der wollte auf den Markt fahren, spannte sein Pferd an, setzte sich in den Wagen und fuhr nach der Stadt. Wie es über die Brücke ging, — o weh, da brach am Wagen die Achse. Da sieht er — ganz nah an der Brücke wächst über dem Wasser ein Weidenbaum. Halt, denkt er, da will ich auf den Baum klettern und mir eine Achse abhauen. Gesagt — getan: er nahm das Beil, kletterte

<sup>1</sup> Русскія народныя сказки А. Н. Афанасьева подъ ред. А. Е. Грзуинскаго. 1914 В. V — S. 214 (Народные анекдоты „у“).

<sup>2</sup> Die allgemeine kleinrussische Bezeichnung der Großrussen.

<sup>3</sup> Ein kleinrussischer Frauenname.

<sup>4</sup> Eine Mehlspeise — gekochter Teig, mit Quark oder Kirschen gefüllt.

<sup>5</sup> Афанасьевъ, I c., Nr. 248, Разказы объ иноподинахъ — е.



auf den Baum und hieb los auf den Ast, auf dem er mit den Füßen stand. Da ging ein Bauer vorbei. Er sah, wie der Zigeuner auf dem Aste stand und darauf mit dem Beile loshieb; und er sprach: „He Zigeuner! Was machst du? Du wirst doch ins Wasser fallen!“ — „Spuck ich auf deinen Vater! Woher weißt du denn das?“ So ging der Bauer seines Weges, und der Zigeuner hieb und hieb, da brach der Ast und er, der Arme, fiel gerade ins Wasser. Der Zigeuner sprang aus dem Wasser und lief dem Bauer nach; holte ihn ein und fragte: „Sage, Bänderlein, wie konntest du es wissen, daß ich ins Wasser fallen werde? Bist du denn ein Heiliger?“ — „Vielleicht bin ich auch ein Heiliger“, sprach der Bauer. „Nun, so sage mir, wie lange habe ich noch auf dieser schönen Welt zu leben? Gewiß weißt du es?“ — „Nun, denn: wie du deinen Wagen verzimmerst, wie du den Weg hinauffährst, da beginnt dein Pferdlein von der großen Müh' mit dem Schwanze zu drehen, mit dem Hinteren zu f....., und wie es das dritte Mal mit dem Schwanze dreht — den Augenblick bist du tot.“ Der Zigeuner verzimmerte den Wagen und fuhr seines Weges; wie er den Berg hinauffährt, da beginnt sein Pferdlein von der großen Müh' mit dem Schwanze zu drehen, mit dem Hintern zu f....., der Zigeuner sitzt halbtot vor Schreck; und wie das Pferd das dritte Mal mit dem Schwanze dreht — da springt er aus dem Wagen und legt sich im freien Felde mitten in den Weg. Da liegt er und rührt sich nicht. Da fährt ein Herr vorbei. Er sieht den Zigeuner und ruft: „Fort vom Wege! Was liegst du so breit?“ — „Ich bin ja gestorben“, spricht der Zigeuner...

(Жиль-быль цыганъ; вздумалъ на базарѣ побывать, запретъ лошадь, сѣлъ на телѣгу и поѣхалъ въ городъ. Сталъ черезъ мостъ переѣзжать; тутъ на его бѣду у телѣги ось поломалась. Смотритъ: у самого моста надъ водою верба растетъ; дай, думаетъ, влѣзу на дерево да вырублю новую ось. Сейчасъ за топоръ, влѣзъ на дерево и давай рубить тотъ самый сукъ, на которомъ ногами стоялъ! На ту пору шель мимо мужикъ, увидалъ, что цыганъ стоитъ на суку да его же и топоромъ рубить, и говорить: „Эй, цыганъ! что ты дѣлаешь? вѣдь ты въ воду упадешь!“ — „Плюю на батька твоего! ты почему знаешь?“ Вотъ мужикъ пошелъ своею дорогою, а цыганъ тяпъ да ляпъ, сукъ сломался, и упалъ онъ, сердечной, прямо въ воду. Цыганъ выскочилъ изъ воды и побѣжалъ догонять мужика; нагналъ и спрашиваетъ: „Скажи, мужнчокъ, какъ ты это узналъ, что я въ воду свалюся? Развѣ ты святой?“ — „Можетъ, и святой!“ молвилъ мужикъ. „А ну, скажи, сколько мнѣ на бѣломъ свѣтѣ жить? верно, ты знаешь.“ — „А вотъ починаешь телѣгу, да станешь подыматься въ гору, твоя лошадевка будетъ съ натуги хвостомъ

вертѣтъ да задомъ п..... и только въ третій разъ хвостомъ веряеть — въ ту минуту и конецъ твоему вѣку!“ Цыганъ починилъ телѣгу и поѣхалъ въ путь-дорогу; сталъ подыматься на гору, стала его лошаденка съ натуги хвостомъ вертѣтъ, да задомъ п.....; цыганъ сидитъ самъ не свой, и только лошадь в третій разъ хвостомъ вертнула — онъ выскочилъ изъ телѣги и легъ въ чистомъ полѣ посередь дороги. Лежитъ себѣ, не ворохнется. Вотъ ѣдетъ баринъ, увидалъ цыгана и закричалъ: „Прочь съ дороги! чего растянулся?“ — „Да я померъ!“ говоритъ цыганъ...)

Das konstruktive Motiv der zweiten Episode dieser Geschichte — „der lebende Tote weist selbst den Weg, den man ihn zum Kirchhofe tragen soll“ — begegnet in russischen Märchen in einem anderen Komplex — nämlich, in dem — auch aus west-europäischen Quellen wohlbekannten — Schwanke „von der Frau, die ihren Mann von seinem Tode überzeugt“. In dem kleinrussischen Märchen, das Tschubinsky<sup>1</sup> veröffentlicht hat, überzeugen die Frau und der Gevatter den Bauern, daß er tot sei. Wie man ihn auf den Kirchhof trägt, gibt er den Leuten den Rat nicht über den Fluß zu waten:

„Tragt mich nicht geraden Wegs, vorgestern habe ich im Flusse meinen Gaul beinahe ertränkt, zog ihn nur mit großer Müh heraus.“

(Не несать напрямцѣ, бо я позавчера втопывъ въ риццѣ шкану, насылу вытягъ.“)

In einem anderen Schwanke<sup>2</sup> ist man bereit den lebenden Toten aus dem Hause zu tragen. Da fragt der Pfaffe: „Nun, liebe Leute, wie soll man ihn denn hinaustragen, durch den Garten, oder auf Umwegen? Tragen wir ihn lieber durch den Garten.“ Da springt der Tote aus dem Sarge und läuft dem Pfaffen nach, indem er ruft: „Jetzt will ich dir aber zeigen, ob man mich durch den Garten tragen kann! Hast nicht genug am Fahrwege, daß du mich durch den Garten tragen willst!“

(„Ось я тобі покажу, якъ черезъ городъ несать; що тобі шляху немає, що ти будешъ черезъ городъ нести мене“)

Zu Nr. 13. Das konstruktive Motiv dieser Geschichte begegnet in einem der Schwänke von dem „Judenkriege“<sup>3</sup>. Die Juden, die in den Krieg ziehen, verbringen die Nacht im Walde auf einem Baume. Wie sie hinunterwollen, spricht der hochweise Josko: „Ich halte mich an einen Ast, und du packst mich, und jener dich und so sind wir alle mit einem

<sup>1</sup> Чубинскій, II, 540—542. Сумцовъ 85.

<sup>2</sup> Рудченко. Южнорусскія народныя сказки, I, 165.

<sup>3</sup> Гринченко, II, 165 — Сумцовъ 18. Анекдоты о жидовской войнѣ.



Male unten.“ So packte der hochweise Josko den Ast, und der eine packte den anderen, alle zugleich. Da sprach aber der hochweise Josko: „Wartet mal, ich will noch in die Hände spucken.“ Und wie er in die Hände spuckt — da fielen sie alle — bums! Sie alle fielen hinunter, der eine brach das Bein, der andere verstauchte den Arm, noch einer verrenkte die Glieder“...

(„Великоразумне Йосько й кажэ: „я вызьмусь за гяляку, а ты за мене, а той за тебе и такь уси за одынь разь спустымось.“ Взявси великорозумный Йосько за гяляку, и одынь за одного взялыся за однымь разомь, а той великоразумный. Йосько и кажэ: „Пождить, у руки поплюю!“ Та въ руки — плохь! Та вси до долу бухь! Вони уси попадали до-долу: той ногу зламавъ, той руку скрутывъ, той выязы звернувъ!“...)

Zu Nr. 10. Die Schwänke von dem „Judenkriege“ bieten auch eine Parallele zur letzteren der beiden Geschichtchen, die in „Bharatakadvātrīpāikā“ in der Erzählung Nr. 10 vereinigt sind. Die Juden, mit dem klugen Smilik als Anführer, fahren, um die Stadt Berdjanj zu erobern. Wie sie in den Wald kommen, tritt ihnen ein sonderbares Geschöpf entgegen — ein Mann nackt und barfuß und mit bloßem Haupte („Take голе, босе та ще и простоволосе“).

Er mißhandelt sie und nimmt ihnen das Pferd und das Kummet weg. Da ruft der kluge Smilik: „Wie ist es doch dumm, es nimmt das Pferd, und den Geldkasten, den hat es nicht einmal bemerkt“, („Вчене дурне, коня взяло, а ящикъ съ деньгами не примѣтило“.) Da läßt der Nackte Pferd und Kummet und nimmt den Kasten. Die Juden kehrten unverrichteter Sache nach Hause.

Zu Nr. 15. Diese Geschichte zerfällt wieder in zwei Schwänke. Das konstruktive Motiv des ersten — die allzu wörtliche Ausführung eines Auftrages — begegnet in den Märchen von dem dummen Bräutigam. In einem kleinrussischen Märchen<sup>1</sup> lehrt der Onkel seinen dummen Neffen, wie er sich während der Brautwerbung betragen soll. „Wie du in das Haus trittst, begrüße die Leute artig, denke auch nach, wie du ihnen ein hübsch abgerundetes Wörtlein sagen magst.“ — „Schönen Dank, Onkelchen, für die gute Lehre! So will ich auch tun.“ Da gingen sie zu Gordij

<sup>1</sup> Isoliert findet sich auch das erste Motiv der „Bh. 13“ — die Reise nach der anderen Welt am Schwanz eines Vieh; so beginnt nämlich ein weißrussisches Märchen — „Die Neuigkeiten von der anderen Welt“ („Новины съ тую сьбра“, Романовъ, Бѣлорусскій сборникъ. III). Diesen Hinweis verdanke ich meinem verehrten Kollegen — Prof. A. M. Смирнов.

<sup>2</sup> Чубинскій, II, 374 — Сумцовъ 20.

<sup>3</sup> Ястребова: Матеріали по етнографіи 163

Iwanowitsch<sup>1</sup>. Der lud sie ins Haus, setzte sie an den Tisch. Da begannen sie über die Sache zu reden. Und der Bursche sitzt am Tisch und denkt: „Wie soll ich hier Onkels Rat nicht vergessen? Was für ein hübsch abgerundetes Wörtlein könnte ich hier sagen?“ Und da denkt er es aus und schreit aus vollem Halse: „Reifen, Reifen, Reifen!“ Gordij Iwanowitsch sperrt die Augen auf, glotzt ihn an und fragt: „Wo siehst du denn einen Reifen?“ Und unser Bursche spricht: „Oho, was schert mich es, das kein Reifen da ist. Hat mich doch der Onkel gelehrt — ich soll ein hübsch abgerundetes Wörtlein sprechen. Nun, so sagt ich eben ein rundes Wort — was willst du noch mehr? Gibt es etwas so rundes, wie einen Reifen?“

(— „Якъ ты увійдышь у хату, поздоровкався — бѣ зъ людьмы гарненько, подумавъ би, якаго словечка тамъ сказаты гарненькаго, кругленькаго“ — „Ну, спасибі, дядьку, за добру науку! Таке я уже и буду казаты.“ Пішли вони до Гордія Івановича. Той попросивъ ихъ у хату, посадивъ за стілѣ. Началы вони про своє діло говорити, а молодий сидить за столомъ и думаетъ: „Якъ бы тутъ не забути дядькове наставленіе? Якого бѣ тутъ словечка сказати гарненькаго и кругленькаго?“ да й подумавъ — якъ крикне на усе горло: „Обручъ! обручъ! обручъ!“ Гордій Івановичъ и вылупивъ на его очи та и пита: „де це ты бачишь обруча?“ а нашъ молодий и каже: „аге, шо жъ шо нема обруча? — мене дядько такъ учивъ, щобъ я сказавъ словечко кругленьке, гарненьке, ну я и сказавъ кругленьке; якаго тобі еще кругліишого треба, якъ обручъ?“ . . .)

Zu Nr. 23. Das Motiv vom Dummkopfe, der alle Handlungen seines Herren nachläßt, scheint im Märchen von den Litauern vorzuliegen<sup>2</sup>. Dieses Märchen<sup>3</sup> war mir leider unzugänglich.

Zu Nr. 30. Nur allgemeine Ähnlichkeit des Themas bietet das Märchen<sup>4</sup> von dem schlaun Weibe, das dem betörten Bauer ein Stück Leinwand vor die Augen hält, während der Liebhaber davonläuft. Es ist ja eine Variante des weitverbreiteten Schwankes, den man gewöhnlich mit dem Schlagworte „pallium“ bezeichnet.

<sup>1</sup> Der Vater der Braut.

<sup>2</sup> Die Litauer laden einen Bauern ein, bei ihnen das Priesteramt zu übernehmen. Er befiehlt ihnen, ihm in allem nachzugehen. Wo er ein Kreuz schlägt oder eine Verbeugung macht, machen sie es auch. Aus dem Weihrauchkessel fällt eine heiße Kohle dem Bauer auf den Fuß. Er schüttelt vor Schmerzen den Fuß und sie schütteln ihn auch. Der Pfaffe legt sich auf den Fußboden, hebt das Bein und zieht den Stiefel aus — und die Litauer machen ihm alles nach“ . . . (Nach Cymionъ 24.)

<sup>3</sup> Gedruckt in Zbiór Wiedom, IX, 142—146.

<sup>4</sup> Манжура 95 — Cymionъ 70.



Zu Nr. 2. Ebenso zu Nr. 2 — das Märchen<sup>2</sup> vom Taturen, der Kiesel<sup>3</sup> im Traume sah, aber keinen Löffel bei sich hatte. Das nächste Mal legte er sich mit einem Löffel schlafen, träumt aber leider nicht vom Kiesel.

Soweit — die Zusammenstellungen, die sich in der russischen Märchenliteratur zu „Bharatakadvātrīpikā“ bieten. Vielleicht bleiben für die vergleichende Märchenforschung diese Bemerkungen — obgleich sie auf eine Vollständigkeit durchaus keinen Anspruch machen dürfen — doch nicht völlig wertlos.<sup>4</sup>

Freilich bleibt die Frage offen: ob die hier herangezogenen Übereinstimmungen auf einer zufälligen Ähnlichkeit beruhen? Oder ob wir es hier mit einem Nachhall der schriftlichen Facettenüberlieferung zu tun haben, die, wie bekannt, über Polen ging? Die letzte Vermutung scheint um so wahrscheinlicher, als die meisten der betreffenden Volksmärchen aus Klein- und Weißrußland stammen<sup>5</sup>, und an einigen ist der didaktische Ursprung noch deutlich zu bemerken<sup>6</sup>. Die Beantwortung dieser Frage erfordert aber eine nähere Nachforschung, in der polnischen Schwankliteratur, liegt also außerhalb des Rahmens der vorliegenden Skizze.

R. Schor.

<sup>1</sup> Ушинский Родное слово I.

<sup>2</sup> Eine Art Brei aus Kartoffelmehl und Bezarsaß.

<sup>3</sup> Parallelen zu „Bh.“ 15, 23 und 10 existieren auch in der mündlichen Anekdotenüberlieferung (Schwänke vom Soldaten, Schüler, der seiner Liebsten ein süßes, scharfes Würstlein sagen muß, von Bauern, die am Gerichte schwören, vom Bischof, der in die Oper geht).

<sup>4</sup> Eine vollständige Parallele zu „Bh. 16“ ist mir aus der mündlichen Anekdotenüberlieferung der litauischen Juden bekannt (Der Schwank vom Mädchen, das Essig und Öl beim Händler holen soll).

<sup>5</sup> So z. B. „Повинны съ того сирѣта“.

# ÜBER FEHLER IM P'EIWÈNYÜNFU

VON

E. VON ZACH

Schon in meinem „Briefwechsel in Versen“ (Tokio 1913 pg. 214) und in der Tao Yuan-ming-Arbeit (Sem. für Orient. Sprachen, Berlin 1915 pg. 40 und 53) habe ich darauf hingewiesen, daß im P'eiwènyünfu Ungenauigkeiten vorkommen, indem Binome mit zeitlich späteren Zitaten, als wo der Zufall sie uns in der Literatur finden läßt, belegt sind. Da die Binome unter einem bestimmten Charakter und die Beispiele unter einen bestimmten Binom chronologisch geordnet sind (in der Reihenfolge: Klassiker, Historiker, Philosophen, Dichter — und Eigennamen) so wird durch solche Mißgriffe die Ordnung durchbrochen und das Suchen einer Stelle erschwert. Aber es gibt im Thesaurus noch eine Menge anderer Fehler und will ich dafür hier einige Beispiele bringen:

1. Wir finden bei Li'aipo (ed. Wang Ch'ü) XV, das Binom 騎羊; wir suchen es im P'eiwènyünfu auf und finden C. 22 下 Bl. 25 zwei Beispiele (aus dem 史記, Geschichte der Hunnen, und aus dem 陌記 des Yü Tung-chih, vgl. Nan-shih C. 72), die für uns wertlos sind, und einen Vers des Ch'ên Tzu-ang (Giles B. D. Nr. 258), worin offenbar die gleiche Anspielung vorliegt wie bei Li'aipo, was aus der Erwähnung des O-mei-Berges im Parallel-Vers bei beiden Dichtern hervorgeht (vgl. Ch'üan-t'ang-shih II, im 33. Gedichte des Zyklus 感遇詩). Die Anspielung selbst findet sich aber erst unter 木羊; nun könnte man sagen, daß das P'eiwènyünfu unter 騎羊 unmöglich die Stelle mit 木羊 bringen konnte; aber in letzterem Zitat findet sich neben 木羊 auch das Binom 驢羊, so daß für diese Nachlässigkeit durchaus keine Entschuldigung anzuführen ist.

Im obenerwähnten Vers von Ch'ên Tzu-ang steht eigentlich 驢羊子 (der auf einem hölzernen Schaf reitende Zauberer Ko Yu) und findet sich dieses Trinom im P'eiwènyünfu C. 34 下 Bl. 7; Li'aipo's Verse XXI, (僦逢騎羊子, 携手凌白日) werden hier vergessen zu zitieren, obwohl es gerade interessant gewesen wäre, ihre Abhängigkeit von Ch'ên Tzu-ang anzudeuten: es findet sich nämlich auch der zweite Vers („seine Hand ergreifend steige ich auf zur glänzenden Sonne“) bei Ch'ên Tzu-ang (vgl. Ch'üan-t'ang-shih II, im Gedichte 與東方左史虬修竹篇).

2. Bei Li'aipo XX, finden wir 政成 (was soviel ist als 政教之成, die Aufgaben administrativer Leitung und bildenden Einflusses waren erfüllt). Im P'eiwènyünfu C. 23, 下 Bl. 27 wird statt dieser Stelle ein Vers des



etwas späteren Ts'ên Sên (Giles B. D. Nr. 2017) angeführt. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß 政教 durch Legge IV Prolegomena pg. 35 mit: "the instructions of government" übersetzt wird, während es eigentlich: administrative Leitung (政治) und bildender Einfluß (教化) bedeutet.

3. Das bei Lit'aipo XXIV<sub>11</sub> vorkommende (關心如) 凝丹, das strahlende Herz ist wie erstarrter Zinnober, wird im P'eiwényinfu C. 14 Bl. 6 durch einen Vers des viel späteren Lin Yü-hsi (Giles B. D. Nr. 1379) belegt; das Binom geht seiner Entstehung nach zurück auf einen Ausspruch des Chang Hua (Giles B. D. Nr. 65, Bücher der Chin-Dynastie C. 36), der von sich gesagt hat: 中心如丹, mein Herzerinnerstes (Shihking IV<sub>163</sub>) ist zinnoberrot (=loyal, treu); dieses Zitat sollte natürlich unter 如丹 im Thesaurus an erster Stelle gebracht sein; statt dessen wird daselbst eine Stelle aus den alten Büchern der Tang-Dynastie zitiert.

4. Der Ausdruck 霸氣, P. C. 64<sub>10</sub>, wird mit einem Vers aus Tufu, ed. Chang Chin C. 6<sub>4</sub>, belegt, während wir ihn schon bei Lit'aipo finden (XXI<sub>13, 12</sub>). Giles übersetzt ihn in seinem Wörterbuch mit: "audacity, disregard of right", während hier doch wohl der kriegerische Geist der Zeiten der San Kuo (Shu, Wei, Wu) gemeint ist.

5. Bei Han Yü, Gedichte Buch 5: 雜詩 finden wir den Vers: 下視禹九州, 一塵集毫端. „Ich sehe herab auf die neun Provinzen des Yü. Die ganze Welt ist vereinigt zu einem kleinen Punkt (einer Pinselspitze).“ Im Thesaurus C. 11 下<sub>1</sub> findet sich 一塵 mit einem so ähnlichen Verse des späteren Sutungp'o belegt, daß man versucht wäre, an ein Plagiat zu denken; Han Yü's Vers ist dagegen nicht angeführt. Tatsächlich handelt es sich um ein unrichtiges Zitat, da der Ausdruck bei Sutungp'o nur in zwei Gedichten vorkommt: C. 31<sub>1</sub> (次韻王晉卿惠花栽) 共向中寓一塵 und C. 34<sub>1</sub> (次韻陳履常雪中) 飢飽終同寓一塵. Das P'eiwényinfu hat also einen Vers Han Yü's unrichtigerweise und obendrein verstümmelt Sutungp'o zugeschrieben. — Im gleichen Gedichte Han Yü's findet sich das Binom 夸奪 (die hohen Würdenträger, die sich als Räuber gebrüstet haben), das im P. C. 96<sub>13</sub> mit einem Vers des viel späteren Wang An-shih (Giles B. D. Nr. 2134) belegt ist.

6. Lit'aipo's Gedicht XXII<sub>1</sub> endigt mit dem Verse: 赴海輪微涓. Im P'eiwényinfu C. 16 下<sub>49</sub> wird dieser Vers Tufu zugeschrieben.

7. Ähnliches finden wir C. 46<sub>1</sub> unter 興不淺: zuerst heißt es da, daß die Biographie des Yü Liang (Giles B. D. Nr. 2526, Chin-shu C. 73) in den T'ang-shu stünde, dann wird ein Vers Lit'aipo's (XIII<sub>2</sub>) Tufu zugeschrieben.

8. Unter 東北驚 P. C. 66 下<sub>6</sub> finden wir die ersten Verse eines im Wên-hsüan C. 27<sub>1</sub> aufgenommenen Gedichtes, aber als Dichter wird Pao Chao (Giles B. D. Nr. 1619) statt Hsieh T'iao (B. D. Nr. 744) erwähnt.



9. Man sollte glauben, daß sowohl Lit'aipo als Tufu vollständig lexikographisch verwertet und im P'eiwényünfu aufgenommen wären. Dies ist aber nicht der Fall. P. C. II 上<sub>20</sub> wird 兒女仁 „die Empfindlichkeit von Kindern“ mit einem Zitat aus Wên-hsüan C. 246 belegt, dagegen der Gebrauch dieses Trinoms bei Lit'aipo XV<sub>28</sub> nicht erwähnt. Oder 任眞, P. C. II 上<sub>1</sub>, das sich zuerst bei T'ao Yuan-ning findet (vgl. Bernhardt & Zach, 1915, pg. 18: Ist der Himmel etwa von hier entfernt d. h. ich fühle mich wie im Himmel. In Wahrheit, es gibt nichts, das vorzuziehen wäre), wird durch ein zweites Zitat — einen Vers des Dichters Ch'eng Ku (Giles B. D. Nr. 276) belegt, während doch die Erwähnung seines Vorkommens bei Tufu C. 12<sub>2</sub> viel naheliegender gewesen wäre. Im allgemeinen kann man sagen, daß obskure Poeten eher genannt werden, als die großen. Wurde etwa vorausgesetzt, daß der versifizierende Literat, der das P'eiwényünfu zu Rate zieht, mit den Erzeugnissen der Dichterheroen so vertraut sein müsse, daß deren vollständige Aufnahme im Thesaurus unterbleiben konnte?

10. Lit'aipo XV<sub>6</sub> lesen wir 傳我意; im P'eiwényünfu C. 63<sub>36</sub> ist 傳意 weder vor noch unter Lit'aipo zu finden, und erst hinter Lit'aipo mit Zitaten der 敬括 (alte Bücher der T'ang-Dynastie C. 115, neue Bücher der Tang-Dynastie C. 177), Wên T'ing-yün (ca. 850 n. Chr., Zeitgenosse des Chia Tao und Tuan Ch'eng-shih, vgl. Giles B. D. Nr. 327 und 2081) und Su Shun-ch'ün (B. D. Nr. 1786) belegt. Ch'ing Kuo (vgl. Ch'üan-t'ang-shih III<sub>20</sub>) wird hier zwischen Po Hsing-chien (jüngerer Bruder Po Chü-ü's) und Chang Yu (Giles B. D. Nr. 130) eingereiht, d. h. von allen an dieser Stelle im P. genannten Dichtern sind uns nur diese zwei einigermaßen bekannt (vgl. Ch. T. S. VII<sub>1</sub> und VIII<sub>3</sub>). Während nun Po Hsing-chien ca. 800 und Chang Yu ca. 825 in Blüte standen, gehört Ch'ing Kuo der Mitte des 8. Jahrhunderts (ca. 750) an. Ch'ing Kuo ist also durchaus unrichtig eingereiht. An derselben Stelle sind aber noch weitere Anachronismen: wir finden vor Po Hsing-chien (ca. 800) Shên Ya-chüeh (ca. 825, Ch. T. S. VIII<sub>3</sub>) und nach ihm Wang Yin (ca. 725, Ch. T. S. II<sub>10</sub>). Endlich muß Sun Ch'iao (ca. 850) nach Tu Mu (ca. 830, Giles B. D. Nr. 2065) eingereiht werden, wie dies auch im Kuwényuanchien C. 40 der Fall ist. Solche chronologische Fehler sind im P'eiwényünfu ungemein zahlreich; sie sind für uns von geringerem Belang, da sich einstweilen die Sinologie mit diesen wenig bekannten Dichtern nicht abgibt.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> D'Hervey-Saint-Denys in seinen *Poésies de l'époque des Tang* (Paris 1862) hat für seine Zeit jedenfalls sehr tüchtige Arbeit geleistet; aber seine Auswahl bringt weder die besten Dichter (wo ist Han Yü?) noch ist sie chronologisch geordnet; seine Konfession geht so weit, daß er z. B. unter Yang Ch'üang pg. 169 ein Gedicht von Liu Tsung-yuan, unter Tai Shu-lin pg. 288 zwei Strophen von Liu Yü-hsi bringt, pg. 283 Verse des Chao Tsun-yü einem Kheng-sün zuschreibt, der eigentlich Keng Wei (Giles



11. Unter 落日, P. C. 93 上<sup>6</sup> ist der etwa 680 n. Chr. von Sung Chih-wên (B. D. Nr. 1829) umgebrachte Dichter Liu Hsi-i zwischen Tufu (gestorben 770) und Su Shih (geboren 1036) eingereiht.

12. Unter 落月 P. C. 95<sup>7</sup> finden wir an erster Stelle einen Vers des Tsung Ch'ü-k'o (vgl. Tungchienkangmu C. 42<sup>53</sup>). Im Text des Ch'üan-t'ang-shih I<sub>9</sub> und des Yü-hsüan-t'ang-shih C. 25<sub>9</sub> steht das allein in den Zusammenhang passende 落日, nicht 落月!

13. 伊昔 findet sich erst im Supplement des P'eiwényüifu (韻府拾遺 C. 100<sub>11</sub>) und wird da mit drei Zitaten aus Tufu belegt; der Ausdruck kommt aber schon im Wên-hsüan (C. 20<sub>24</sub>, 30<sub>17</sub>, 30<sub>30</sub>) vor; ebenso bei Li'taipo (z. B. XV<sub>15</sub>, XVI<sub>10</sub>, XXI<sub>30</sub>, XXII<sub>21</sub> usw.).

14. Unter 淒其, P. C. 4 下<sup>43</sup> ist die Originalstelle aus dem Shihking, Legge IV<sub>12</sub> „kalt fürwahr sind diese Kleider bei solchem Wind“, ferner Verse des Tu-ku Chi (Ch. T. S. IV<sub>7</sub>) und des Chang Yang-hao (Geschichte der Yuan-Dynastie C. 175) aufgenommen, dagegen nicht das Vorkommen bei Tufu, C. 15<sub>11</sub> 白首颯淒其, der Weißkopf ist mitgenommen von der Kälte fürwahr! oder freier: mein weißes Haar ist zerzaust von den Stürmen der Zeit, fürwahr! (Der Parallelvers lautet 翠華森遠矣, das Hauptquartier des Kaisers ist wohl zu weit von hier entfernt — wörtlich die kaiserlichen Standarten in ihrer dichten Menge; 其 muß oben eine gleiche oder ähnliche Bedeutung haben wie hier 矣.)

15. Das 遠遊 des Ch'ü Yüan scheint von den Kompilatoren des P'eiwényüifu vollständig übersehen zu sein; wenigstens wird es bei den folgenden darin vorkommenden Binomen nicht zitiert: 嵒嶠 (P. C. 23 下<sup>50</sup>), 冬榮 (C. 23 上<sup>25</sup>), 菲薄 (C. 19 上<sup>6</sup>), 容與 (C. 65<sub>13</sub>), 列缺 (C. 98<sub>00</sub>), 至曙 (C. 65<sub>10</sub>) usw.

B. D. Nr. 975) heißt, endlich pg. 280 von einem Po-lo-ye spricht, dessen Nicht-existenz schon Plath (Über zwei Sammlungen chinesischer Gedichte, München 1869) Kammer verurteilt und der wahrscheinlich niemand anderer als Po Lo-pien ist (ein Rätsel, dessen Lösung Dr. Wolsch überlassen bleiben möge). — Plath op. cit. bringt interessante Details, aber ohne übersichtliche Zusammenfassung; überdies machen zahlreiche Fehler die Arbeit beinahe unbrauchbar (so führt er z. B. pg. 19 einen Dichter Ku niao, pg. 50 einen Kia Lao an, obwohl es sich in beiden Fällen um den oben erwähnten Chia Tao (B. D. Nr. 327) handelt. — Giles in seinem Biographical Dictionary behandelt die T'ang-Dichter ziemlich ausführlich (die Sung-Dichter äußerst oberflächlich), läßt aber die folgenden wichtigen Namen unerwähnt: die beiden Brüder Hsueh-fu Jan und Huang-fu Tsung, Liu Ch'ang-cb'ing, Meng Chiao, Sui-fung T'u, Wên T'ing-yün (siehe oben) und Yüan Chieh. — Grube erwähnt in seiner Literaturgeschichte pg. 291 auch ausführlicher Behandlung des Li'taipo und Tufu zuerst einige Dichter, ausschließlich aus der allerersten Zeit der T'ang-Dynastie und nennt darauf solche mit buddhistischen und taoistischen Tendenzen, wobei ihm das Unglück passiert, die Namen der Sung Chih-wên (B. D. 1829) und T'ao Han (B. D. Nr. 1895) entstellt wiederzugeben. —

16. 比數 *shu*<sup>3</sup>, P. C. 37 下<sub>8</sub> findet sich schon vor Sutungp'o, z. B. bei Tufu C. 2<sub>18</sub>; mit dem Laute *shu*<sup>4</sup> P. C. 66 上<sub>60</sub>, wo wir die Originalstelle antreffen, W. H. C. 41<sub>0</sub> (Chavannes, Mém. hist. I, Introduction pg. CCXXVIII: n'est plus compté au nombre des hommes). Warum diese Trennung unter zwei Reimen statt *hai*, ist mir unbegreiflich.

17. 撥穀 = 布穀, eine Art Kuckuck (vgl. Denison Ross, Polyglot list usw. Nr. 204); das P'eiwényüfnu C. 90 上<sub>31</sub> erwähnt das Vorkommen dieses Ausdrucks bei P'í Jih-hsiu (B. D. Nr. 1648), aber nicht bei Lit'ai-p'o IV<sub>44</sub> und bei Tufu C. 5<sub>27</sub>, Couvreur, Dict. class. pg. 263: tourterelle, pigeon ramier.

18. 駿奔, P. C. 13 下<sub>19</sub>; hier wird die Shihking-Stelle IV 569 gebracht, aber nicht die Shuking-Stelle III 309; es wird ein Vers Han Yü's (C. 9<sub>1</sub>) zitiert, aber weder das Vorkommen bei T'ao Yuan-ming (Bernhardi 1912 pg. 53) noch bei Tufu (C. 7<sub>7</sub>) erwähnt.

19. 短景, P. C. 53<sub>3</sub>, findet sich schon bei Yü Hsin (B. D. Nr. 2520, Gesam. Werke C. 3<sub>29</sub>), während der Thesaurus in erster Stelle auf Tufu C. 17<sub>31</sub> verweist; das betreffende Gedicht heißt 從驛次草堂復至東屯 und nicht wie das P'eiwényüfnu angibt 東屯茅屋 C. 17<sub>17</sub>.

20. Der unter 脉脉, P. C. 100 下<sub>13</sub> angeführte Vers Wén T'ing-yün's: 花情羞 | |, 柳意悵 微微, „die Gefühle für die Blumen werden zu schweigender Scham, Die Freude an den Weiden wird zu allmählicher Enttäuschung (angesichts so großer weiblicher Schönheit?)“ ist gar nicht von Wén T'ing-yün, sondern von Li Shang-yin (Gedichte C. 36 向晚). Nun geht diese Gegenüberstellung von *mo-mo* und *wei-wei* offenbar auf Tufu zurück, der sie in verschiedenen Gedichten gebraucht z. B. 7<sub>28</sub>, 12<sub>35</sub> und den, wie bekannt, Li Shang-yin nachgeahmt hat. Es wäre daher viel wichtiger gewesen, die Beispiele aus Tufu zu bringen, als einen Vers Li Shang-yin's und diesen noch irrtümlich Wén T'ing-yün zuzuschreiben. Auch das Vorkommen des Binoms bei Po Chu-i (Ch. T. S. VII) ist vom Thesaurus vernachlässigt: wir finden daselbst 11<sub>1</sub> und 29<sub>6</sub> zwei Gedichte, die mit den Worten beginnen 脈脈復脈脈, „Schweigen, nichts als Schweigen“. — Schließlich sei noch erwähnt, daß Couvreur, Dict. class., pg. 749 und Giles, Dict.<sup>1</sup> Nr. 8011 den Doppelausdruck überhaupt übergehen, während Palladius I<sub>100</sub> ihn mit: „einander ansehen, mit Gefühl“ — übersetzt. Giles Dict.<sup>1</sup> Nr. 8010 bringt ihn mit der Übersetzung: „they gazed at each other.“ Die vom P'eiwényüfnu gebrachten Wén-hsüan-Zitate dürften am besten wie folgt übersetzt werden:

1. C. 29<sub>1</sub> „Zum Greifen nahe trennt sie doch eine Straße (die Milchstraße). Obwohl sie sich sehen, können sie einander nicht sprechen“ (dies wird vom Rinderhirt und der Weberin gesagt; der Kommentar erklärt *mo-mo* mit 相視貌, Weise einander anzusehen),



2. C. 11<sup>18</sup> „Kopf an Kopf und Aug' an Aug' starren sie einander an, alle schweigend und voll Wut.“ Der Kommentar erklärt *mo-mo* mit 視貌; eine solche Erklärung ist natürlich äußerst vage und könnte man z. B. auch übersetzen: „mit hervortretenden Augen.“ Bemerkenswert ist, daß *mo-mo* hier mit dem Radikal Auge (目) statt mit Fleisch (月) geschrieben wird.
3. C. 26<sup>13</sup> „Wer sagt, daß wir (räumlich) voneinander weit entfernt sind? Und doch bin ich unüberbrückbar von Deinem Glanz und Ehren getrennt.“

## BRÜCKE: EXCHANGE

Belvalkar, S. K.

*Deccan College, Poona,*

*Bilvakuñja, Bhamburda, Poona.*

1. A critical edition of the *Śākuntala*.
2. A History of Indian Philosophy (In collaboration with Professor Ranade).
3. An edition of the *Uttararāmacarita* (Harvard Oriental Series).

Clark, Walter C.

*The University of Chicago,*

*Box 222, Chicago.*

1. A translation of the *Divyāvadāna*.
2. An annotated translation of the *Āryabhaṭṭya*.
3. Indexing of the *Purāṇas*. Mr. Clark eventually hopes to write a mythology of the *Purāṇas* and to collect material enough to study their history and to separate out the old material from the later accretions.

Kuhn, F.

*Leipzig,*

*Ostasiatisches Seminar, Universitäts-  
straße 13<sup>1</sup>*

Shang Yang, *Leben und Werk*.

### Berichtigung

In meiner Besprechung von Johannes Hertel, „die Himmelstore“, Apr.-Oct. 1924, ist auf S. 789 leider ein Versehen unterlaufen, das ich zu berichtigen bitte: Zeile 16—24, Nr. 1, 2 beziehen sich auf *svaryā*, die folgenden Zeilen 25 ff, Nr. 3—8 dagegen auf *śśman*. Daher ist hinter Zeile 24 einzuschieben: „*śśman ist*“ und die Ziffern 3—8 sind in 1—6 umzuändern.

Alfred Hillebrandt



MATURE OMNIBUS DECESSIT NON · JUN · A · MCMXXV

PRAECEPTOR VENERANDISSIMUS NOSTER

# AUGUSTUS CONRADY

*PROF. ORD. PUBL. LIPS. LINGUARUM ORIENTIS EXTREMI*

LXI ANNOS NATUS

BRUNO SCHINDLER · FRIEDRICH WELLER





## BÜCHERBESPRECHUNGEN — REVIEWS OF BOOKS

B. J. VLADIMIRTSOV: Eine mongolische Sammlung Erzählungen aus dem Pañcatantra. Sonderabdruck aus dem V. Bd., 2 Lief. der *Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie près l'Académie des Sciences de Russie*. Petrograd, 1921. II + 162 + 2 in 8°. (Russisch.)

Vom Pañcatantra waren lange Zeit in der mongolischen Literatur nur geringe Spuren aufzufinden, was höchst befremdlich erschien, da ja andere indische Märchensammlungen wie zum Beispiel, die Verälapañcavirṣatikā, die Vikramādityasage u. a. bei den Mongolen stark verbreitet waren, zu denen sie teilweise über Tibet und vielleicht auch über die Kulturländer des Iran gedungen sind. Das einzige, was vom Pañcatantra bei den Mongolen bekannt war, war die Nachricht, daß im XIII. Jahrhundert in Persien das Buch von Kalilah und Dimnah — die persische Bearbeitung des Pañcatantra — ins Mongolische übersetzt worden, ferner die mongolischen Versionen der Sage vom König Candā Pradyota, deren mehrere Episoden in näherem Verhältnis zu der Geschichte des weisen Bilār stehen. Das ist doch zu wenig, um auf Grund dieses spärlichen Materials die Meinung aufstellen zu können, daß das Pañcatantra den Mongolen bekannt war. Und erst seitdem der Verfasser zufällig eine Sammlung mongolischer Erzählungen (im ganzen 17) ausfindig gemacht hat, welche auf das Pañcatantra zurückgehen, kann man mit Bestimmtheit von einer mongolischen Pañcatantraversion sprechen. Diese Erzählungen stehen, wie sich später erwiesen hat, einigen anderen Sammlungen von Erzählungen sehr nahe, die sich in der Universitätsbibliothek zu Leningrad befinden.

Es stellt sich auf diese Weise heraus, daß eine mongolische Pañcatantraversion existiert. Sie geht höchst wahrscheinlich auf ein tibetisches Prototyp zurück, worauf eine Reihe tibetischer Wörter im mongolischen Text der neuentdeckten Sammlung von Erzählungen deuten und außerdem noch der Umstand, daß in den mongolischen Erzählungen, ebenso wie in den parallelen tibetischen, der Schakal überall durch den Fuchs ersetzt ist (S. 18).

Viele Erzählungen aus dem Pañcatantra, die auf verschiedene volkstümliche mündliche und vielleicht auch auf schriftliche Versionen zurückgehen, kursieren, wie der Verfasser auf den Seiten 28 ff. gezeigt hat, unter sämtlichen mongolischen Stämmen, was für die Pañcatantraforschung von großem Interesse sein dürfte. Im Zusammenhang damit weist der Verfasser auf die hervorragende Rolle hin, welche die niederen buddhistischen Geistlichen und die schriftkundigen Laien bei der Verbreitung buddhistischer Sagen in der Mongolei spielen. Jeder, der sich für die Volksliteraturen Zentralasiens interessiert, wird hier auf den Seiten 36–40 viel Neues finden. In dieser Hinsicht verdient der Erwähnung ein anderes Werk von Prof. Vladimirtsov — sein *Mongolo-Ojratskij geroičeskij epos* (Mongolisch-Ojrat-sches Heldenepos. Petrograd, 1923), wo der Verfasser in der höchst inhaltsreichen Einleitung die Bedeutung der Schriftkundigen aus dem Volk und der buddhistischen Mönche für die Ausbreitung volkstümlicher Sagen und Heldenlieder mit Recht hervorhebt.

Auf den Seiten 25 ff. gibt der Verfasser einen vollständigen Index der Erzählungen aus dem mongolischen Pañcatantra und der wichtigsten Parallelen, für welchen die Pañcatantraforschung dem Verfasser zu großem Dank verpflichtet ist.

Prof. Vladimirtsovs Buch zerfällt in mehrere Teile: 1. Untersuchung (S. 1–66); 2. mongolischer Text (S. 69–97), 3. Anmerkungen zu der Textausgabe (S. 99–110) und 4. Übersetzung (S. 113–149). Ein Verzeichnis bisher unbelegter Wörter (S. 150–152), ein Index nominum et rerum (S. 153–155) und ein Index der zitierten Werke (S. 156–162) folgen.

Es bleiben noch einige bisher unbeachtet gebliebene Teile der Untersuchung zu besprechen.

Einen beträchtlichen Teil der Untersuchung bildet das Kapitel, welches „Zur Textausgabe (über die drei Perioden der Entwicklung der mongolischen Schriftsprache)“ betitelt ist, welcher Abschnitt (S. 41–66) eigentlich eine selbständige Arbeit darstellt. Dieser Abschnitt, der eine Skizze der Geschichte der mongolischen Schriftsprache enthält, verdient ganz besondere Aufmerksamkeit.

Es ist heutzutage allgemein bekannt, daß die mongolische Schriftsprache in der Gestalt, in welcher wir sie jetzt kennen, ein verhältnismäßig junges Gebilde ist, und daß sie zu ihrer endgültigen Ausbildung erst nach einer langen Entwicklung gelangt ist.

Über die älteste Periode der Geschichte der mongolischen Schriftsprache wissen wir sehr wenig, da unsere Kenntnis dieser Periode sich nur auf wenige alte Denkmäler des XIII. und XIV. Jahrhunderts stützt. Als solche wären hier die Briefe der Ilkhane, die Briefe aus Idiqt-Schähri und eine alte Steininschrift aus dem Kloster Erdeni-Dzu zu nennen. Der Verfasser



sagt mit Recht, daß die Sprache der Denkmäler in Quadratschrift hier nicht in Betracht kommen kann, da sie sich von der Sprache der altmongolischen Denkmäler in uigurischer Schrift stark unterscheidet. In der Tat, die Sprache der Denkmäler in Quadratschrift scheint viel näher zu der altmongolischen Umgangssprache zu stehen, worauf viele ihrer Eigentümlichkeiten deuten. Vor allem wären hier zu nennen: 1. die Aspiration der Vokale im Anlaut vieler Wörter, welche auf ein älteres \**q* oder \**p* zurückgeht, welcher in der Umgangssprache des XIII.-XIV. Jahrhunderts auch Aspiration entsprach, wie dies aus den Aufzeichnungen eines gelehrten Arabers des XIII.-XIV. Jahrhunderts, des Geschichtschreibers Hamd' alläh Qazwini u. a. erhellt, zum Beispiel, Quadratschrift *ho-ra-yi* „Scheitel“, *kü-re* „Frucht“, *ka-ran* „Leute“ und Araber *hūnege* „Fuchs“, *hon* „Jahr“, *hönür* „Geruch“, *Asayda* „fragte“ usw., während in den Denkmälern der uigurischen Schrift keine Spur von dieser Aspiration zu finden ist; 2. Vokalisation des intervokalischen \**γ* in der Sprache der Quadratschrift und den Belegen aus der Umgangssprache jener Zeit, zum Beispiel, Quadratschrift *ku-ja-hur* „Herkunft“, *ja-ya-han* „Schicksal“, *u-du-ri-hul-su-nu* „des Anführers“ und Araber *jala'u* „Kind“, *de'u* „jüngster Bruder“, *a'ula* „Berg“ usw., während der Hiatus, der sich nach dem Schwund dieses \**γ* eingestellt hat, in der Schriftsprache aber stets durch *γ* ausgefüllt wird. Dazu treten noch einige andere der Sprache der Quadratschrift und der Umgangssprache jener Periode gemeinsame Merkmale. Wie der Verfasser richtig bemerkt (S. 42. Anm. 1), kann auch das Yuan-čao-mi-ši aus denselben Gründen nicht als Denkmal der ersten Periode der mongolischen Schriftsprache angesehen werden; vgl. solche Formen wie *ku-ja-ur* „Herkunft“, *ka-say-da* „fragte“ u. a., welche wir schon oben getroffen haben.

Die erste Periode wird vor allem dadurch gekennzeichnet, daß die Mongolen in jener Zeit die uigurische Schrift ohne jede Veränderung gebrauchten. Dazu treten noch einige orthographische, morphologische und lexikalische Eigentümlichkeiten, es muß aber bemerkt werden, daß eine scharfe Grenze zwischen der ersten und der zweiten Periode sich nicht ziehen läßt, da die erste Periode allmählich in die zweite übergeht. Jedenfalls kann gesagt werden, daß während der zweiten Periode (XIV.-XVII. Jh.) die Mongolen die alte uigurische Schrift schon etwas umgestaltet und den „mongolischen“ Duktus herausgebildet haben. Ferner wurde in dieser Periode eine mehr oder weniger entwickelte Literatursprache geschaffen, wobei die Sprache sorgfältig vor fremdsprachlichen und dialektischen Einflüssen behütet wurde. Die Schriftsprache dieser Periode wird durch viele archaische Eigentümlichkeiten, u. a. durch uralte türkische Lehnwörter, gekennzeichnet. Diese Periode beginnt mit der Tätigkeit des Cos-kyi Od-zer, der eine Reihe Übersetzungen ins Mongolische geliefert

hat. Zu den bekanntesten Werken dieser Periode gehören die *Subhāṣitaratnaṇidhi*, das bekannte Werk des Sa-skya Paṇḍita, Bodhicaryāvatāra, das berühmte Werk des Śāntideva, die *Pañcarakṣā*, die *Maudgalyāyana-legenden* u. a. Hierher gehört auch der Kanjur, der unter dem Legs-Idan Khan von Tschakhar ins Mongolische übersetzt wurde, welcher jedoch nur teilweise in die zweite Periode paßt, da die Übersetzer viele frühere Übersetzungen verschiedener Teile des buddhistischen Kanons unverändert in ihr Werk aufgenommen haben. Es sei zum Schluß bemerkt, daß die meisten uns bekannten Denkmäler der zweiten Periode nur spätere Abschriften von älteren Handschriften sind: so zum Beispiel, ist die *Maudgalyāyana-legenden* nur eine Abschrift des XVI. oder XVII. Jahrhunderts von einem Original, welches der Sprache nach zu urteilen auf das XIV. Jahrhundert zurückgeht.

Die dritte Periode beginnt mit der Renaissance des Buddhismus in der Mongolei, also mit dem XVII. Jahrhundert. Während dieser Periode gelangte die mongolische Schriftsprache zur endgültigen Ausbildung: sie wurde hinsichtlich der Morphologie, des Wortschatzes und des Stils geregelt, die uigurische Schrift wurde schließlich endgültig der mongolischen Sprache angepaßt, und es bildeten sich einige neue Duktusarten heraus. Andererseits bemerken wir während dieser Periode ein Streben nach Sprachreinigung: veraltete und unverständlich gewordene Wörter und Wendungen werden durch neue ersetzt, wobei den fremdsprachlichen und dialektischen Einflüssen die Tore geöffnet werden. Diese Periode nennt der Verfasser mit Recht „die klassische“. Aus der „klassischen“ Schriftsprache, das heißt der Sprache, die auf die hier geschilderte Weise entstand, entwickelte sich eine Reihe provinzieller Literatursprachen, die jetzt „die klassische“ Sprache in der Mongolei verdrängen. In solch einer provinziellen Literatursprache ist auch die in Rede stehende Sammlung von Erzählungen aus dem *Pañcatantra* geschrieben und zwar in einer Literatursprache, die deutliche Spuren eines west-khalkhassischen Einflusses verrät.

Wir sehen somit, daß die höchst interessante Arbeit Prof. Vladimirtsovs nicht nur eine Untersuchung des in Rede stehenden Literaturdenkmals enthält, sondern auch eine Skizze der Geschichte der mongolischen Schriftsprache und Literatur. Für die *Pañcatantra*-forschung und für die Mongolistik ist dieses Werk von ganz außerordentlicher Bedeutung.

N. Poppe.

MORITZ PFEIFFER, DIE WELT DES FERNEN OSTENS.

Erlebnisse eines Deutschen in den asiatischen Ländern des Stillen Ozeans, bearbeitet und herausgegeben von Rudolf Glaser.



Mit Bildtafeln, Holzschnitten, Landkarten. Dresden 1923, besprochen von F. M. Trautz, Berlin.

Der Herr Verfasser hat die letzten zwölf Jahre, in denen das Schutzgebiet Kiautschou unter deutscher Verwaltung stand, in Tsingtau beziehungsweise im Hinterlande zugebracht. „Hier lernte er den fleißigen und braven Bauer, den geschäftigen Handwerker und Kaufmann kennen und schätzen. . . . Diese Jahre haben ihn zum treuen Freunde der Chinesen gemacht.“ In seinem Buche wird in zwölf Kapiteln, auf einigen 220 Seiten, geschildert, was er in Ostasien erlebt hat.

Der Titel „Die Welt des Fernen Ostens“ ist für das Buch zu schwer, das einer gut deutschen und, dem Untertitel entsprechend, subjektiv geführten Feder entstammt. Eine Skizze der Welt des Fernen Ostens von seinem persönlichen Standpunkt aus hat der Herr Verfasser in angenehmer, lesbarer Form und, dem Reiseleben entsprechend, mit nicht tiefgehender und nicht gleichmäßig verteilter Kritik gegeben. Am besten gelangen ihm chinesische Landschaftsschilderungen und die Darstellung dessen, was er dort selbst gesehen hat; das hat er dann in ausgesprochener Vorliebe für alles Chinesische lebensfroh und lebenswürdig beschrieben, so unter anderem im 3. und 4. Kapitel, „Chinesisches Leben und Treiben“ und „Chinesische heilige Stätten“.

Vom 6.—10. Kapitel erzählt er von weiteren Reisen in das Innere China, einem Ausflug nach der Mongolei, schildert Rußland im Fernen Osten, England und Portugal am Stillen Ozean und spanische und amerikanische Kolonien. Manche hübsche zutreffende Bemerkung wird den Leser darin erfreuen. Auch der Humor kommt zu seinem Recht.

Die Darstellung des letzten Aktes der deutschen Verwaltung in Tsingtau, die Verteidigung im Weltkrieg, ist, wie sie sein muß, und wird den Leistungen unserer dortigen Kämpfer gerecht.

Das Schlußkapitel, „In japanischer Gefangenschaft“, zeigt deutlich die schmerzliche Empörung, mit der der Herr Verfasser in seinen Tagebuchblättern diesen traurigen Abschluß empfindet: Er, der so vielem Chinesischen und anderem im Fernen Osten freundlich gerecht wird, haßt die Japaner. Auch oft von vornherein, im ganzen Verlauf der Erzählung, zeigt sich eine auffallende Parteilichkeit und Antipathie gegen alles Japanische, eine gereizte Stimmung (siehe Kapitel: „Japan und Korea“), die dem Buche schadet. Es wird aber auch sachlich den Japanern meist nicht gerecht, besonders ihrer Kulturarbeit, gerade zum Beispiel in Korea, nicht, wofür dem Herrn Verfasser die quellenmäßigen Darstellungen in Herre, Politisches Handwörterbuch 1923, S. 1031, und Zeitschrift für Geopolitik 1924, S. 485 ff., zur genaueren Orientierung genannt seien. Gewiß — auf keinem

Gebiet ist Quellenkunde und -kritik schwerer als auf dem der fern-östlichen Geschichte und Politik; sie sind aber auch für ein Reisewerk persönlichen Charakters nicht wohl zu entbehren, und ganz besonders verkennt man das Wesen jeder Politik, wenn man sie lediglich vom Standpunkt moralischer Entrüstung betrachtet. Während der Gefangenschaft in Japan — und Gefangensein ist überall unerträglich! — fehlten natürlich dem Herrn Verfasser Vergleichspunkte aus der Gefangenenbehandlung in andern Entente-Ländern. Zwei Tatsachen mußten aber doch zur event. nachträglichen Ergänzung seiner Kriegsaufzeichnungen herangezogen werden: einmal, daß — bei gleichstarker Entente-Hetzarbeit gegen Deutschland in China wie in Japan — China alle Deutschen enteignet und zwangsweise aus dem Lande abgeschoben hat, während in Japan davon nicht die Rede war, und fast alle Deutschen dort auch im Kriege ihrer Arbeit ungehindert nachgehen konnten. Ferner, daß Japan für die europäische Kultur und Wissenschaft in weitem Umfang der Vermittler geworden ist, der sie China zuführt; Japanisch wird in China jetzt sehr viel studiert, und einsichtige und unvoreingenommene Chinesen betonen die Tatsache selbst immer mehr.

Die Ausstattung des Buches ist sehr gut, zwei Karten tragen zum Überblick, zahlreiche hübsche Bilder und nette Vignetten zur Anschaulichkeit bei. Leider ist vielfach nicht ersichtlich, von wem die Bilder stammen, und welche eigene Aufnahmen des Herrn Verfassers sind. Ein Sach- und Namenindex sollte, wie allen englischen, so auch dem deutschen Buche, nicht fehlen.

Bezüglich der deutschen Kolonisationsarbeit im Fernen Osten hat der Herr Verfasser sehr recht, in seinem Vorwort zu sagen: „Was der deutsche Missionar, der deutsche Kaufmann, der deutsche Beamte und Offizier . . . in fernen Weltteilen geleistet haben, hält den Vergleich mit jeder anderen Nation nicht nur aus, sondern das Zünglein an der Wage wird in vielen Fällen einen starken Ausschlag zugunsten deutscher Methoden aufweisen.“

F. M. Trautz.

E. A. VORETZSCH: *Altchinesische Bronzen*. XXIV + 335 pp. + 169 plates and map. Berlin 1924. Verlag von Julius Springer.

It is common knowledge that the Chinese were accomplished casters of bronze at least three millennia ago. The actual beginning of their Bronze Age has not yet been dated even approximately, nor has the period when their cultural needs first called for more elaborate things than simple tools and weapons. Legends there are pointing back some thirty centuries B. C. to the mythical culture-heroes of the race as originators of metal-work. But these have no historical basis, and for a full understanding of ancient bronzes we must await the time when the earliest sites of Chinese



civilization, hitherto scarcely touched, shall have been excavated by trained observers. Meanwhile much is left to surmise while attempting to unravel what must always be a difficult problem. The obscurity of the subject doubtless explains why no Western writer had essayed to treat it comprehensively prior to the publication of the book under review. Various aspects had been discussed by a small band of whom Dr. Bushell, Prof. Hirth, Prof. Herbert Giles and Dr. Laufer were the chief, but the honour of producing the first general survey of ancient Chinese bronzes belongs to Dr. Voretzsch.

Till the archaeologist gets to work with his spade, students have to content themselves with investigation in three main directions: the scrutiny of objects in the hands of collectors and others; the information provided by an extensive native literature on the subject; and the light thrown by parallels in the bronze art of other races.

Dr. Voretzsch's attention is concentrated chiefly on the first of these. He reproduces and describes no less than 158 photographs of specimens taken from eight collections, and it is to be noted that the majority are thus made known to the general public for the first time. The presentation of objects, hitherto hardly accessible, greatly enhances the value of the book. Especially is this true in respect of the 96 bronzes in the imperial collection at Moukden, where the author examined them in 1910 and again in 1913. This collection has since been transferred to the National Museum in Peking, and permission to photograph it is withheld. The photographs are so excellent that, with these before one, the author's descriptions seem almost too copious. Some of his identifications of decorative detail call for criticism. For instance, to label as a walrus the form termed *k'ui lung* 夔龍 by Chinese critics is surely misleading. Like several other primary elements of ancient Chinese design, its import remains a mystery; but there is not the slightest probability that it had anything to do with the sea.

The writings of the Sung critic Wang Fu 王黼 attributing an elaborate symbolism to this and other forms, such as the *t'ao-t'ieh* 饕餮 mask and the cicada pattern 蟬紋 no longer command credence. A theory is gaining ground that animistic beliefs of a religious kind inspired several primary forms decorating the most ancient bronzes. Dr. Voretzsch hints as much when he recalls the legend of the spirits depicted on the famous Tripods of Yü.

But interpretations of ornamental detail are of minor importance compared with the problem of classifying bronzes. A system to be satisfactory should recognize the evolutionary sequence of the art. The Chinese are in the habit of labelling everything under dynastic periods, and they use,

of course, subheadings based on the shapes of objects and their uses. The dynastic as the main method is unscientific. One reason why it fails to bring order into this tangled subject is the fact that cultural phases did not coincide with the rise and fall of dynasties. Another is the Chinese propensity for making replicas of ancient types, and this work of reproduction has gone on for a thousand years and more. Classification based primarily on style is the logical method. Unfortunately in the present state of our knowledge its application is difficult. We are still in the dark about most of the foreign influences which have acted so powerfully in shaping the course of Chinese art. Of this ignorance no better example could be instanced than the traditional association of the animal-and-grape type of mirrors 海馬葡萄鏡 with an importation under the Han—an attribution based on the story of Chang Ch'ien 張騫 bringing back the grape-vine to China from his travels in the second century B. C. These mirrors, which are among the commonest of bronze relics, were entered as Han in the Sung catalogue *Po ku t'u lu* 博古圖錄, and the classification was generally accepted up to the last few years. As M. Pelliot has pointed out,<sup>1</sup> the historian and archaeologist Ch'ien T'ien 錢坫 in the eighteenth century published his opinion that the grape mirrors dated from the T'ang, not the Han. And this view is supported by the recent researches of Mr. Lo Chên-yü 羅振玉, Mr. Kita Sadakichi 喜田貞吉, and Mr. Tomioka Kenzō 富岡謙藏.

The popular fallacy about the grape mirrors has thus been corrected. Doubtless there are other false notions about bronze styles in common currency. That very wide subject of so-called Scythian art has yet to be explored thoroughly, and we may look forward to many surprises about the mutual indebtedness between the ancient Chinese and their neighbours. The time may come when we shall be in the position to separate ancient bronzes into distinct categories according to their provenance in respect of the many semi-independent states which we now lump together as Chinese.

While recognizing the difficulties of the task, one regrets that Dr. Voretzsch does not attempt an advance in the direction of classification. He follows the time-worn dynastic method. His survey extends from the most ancient times to the fall of the Later Chou in 960 A. D. This vast range he subdivides into three epochs: the first ending in 255 B. C., and the second in 618 A. D. To many individual specimens he gives a definite dynastic attribution. But, though he follows the Chinese method in principle, he departs in many particulars from collective native opinion. For instance, certain types customarily placed in the first epoch, are put by him in the

<sup>1</sup> *Toung Pao*, 1921, pp. 143—146.



second. If revisions of this kind are to be made (and there can be no doubt about the need for them), it is incumbent on the innovator to justify his action. Unfortunately it cannot be said that Dr. Voretzsch's reasons are on the whole convincing. He places too great reliance, for example, on the colour and substance of patina as guides in estimating age. Now, the corrosion of metals is an obscure and complicated subject. How difficult it is can be appreciated only by one who has studied the modern scientific literature relating to it. Dr. Voretzsch does not appear to have turned his attention in that direction, but rather to have depended on the opinions of native connoisseurs. Oriental training and tradition do not lead the mind into channels of scientific investigation such as we follow. The Chinese show special aptitude for building up pseudo-sciences. Their art of medicine is a well-known example, being a strange medley of empirical knowledge with all sorts of imaginative notions. Their accepted ideas about patination are likewise fallacious, because they too are based on misconceptions. Just as the physician requires a grounding in anatomy and physiology to enable him to diagnose disease, so must the connoisseur of bronzes know something of metallurgy before he can understand intelligently the effects of corrosion. A general knowledge of metallurgical science is not enough when forming an opinion about a bronze object; data about its particular metallic constitution and past environment are also needed. Such data have seldom been available. As to analysis of ancient Chinese bronzes, very little has yet been published. Dr. Laufer has lately communicated to me the news that one hundred specimens have been analysed under his supervision at the Field Museum in Chicago, but that the results vary so widely that at least another hundred must be examined before useful conclusions can be drawn. Criteria concerning the effects of environment can be accumulated only through scientific excavation, and that is a work of the future. In short, one comes to the conclusion that the disquisitions of Chinese critics about patina are on a level with the elaborate phantasies of Chinese Medicine.

Nevertheless there is much valuable information to be found in native literature about the technique of bronze casting as well as the part played by the art in the progress of Chinese civilization. It is surprising, therefore, that Dr. Voretzsch does not avail himself of it more freely. Apart from repeated references to the Ch'ien Lung catalogue *Hsi ch'ing ku chien* 西清古鑑, he relies chiefly on the scanty second-hand material provided by Western writers. He might at least have taken note of the two important catalogues *Hsi ch'ing hsiu chien* 西清續鑑 and *Ning shou chien ku* 寧壽齋鑑古, the former of which was published in 1910 and the latter in 1913.

One finds the remarks of previous Western writers accepted without criticism. For instance, Bushell's statement that "bronze has been known in China from prehistoric times under the name of *t'ung*" is quoted. This is erroneous. There is no evidence, so far as I know, that *t'ung* 銅 was used as a term for bronze earlier than the last few centuries B. C. The character 銅 occurs twice in the *Tso chuan*, but as part of a place-name. Its first appearance is under the ninth year of Ch'êng Kung 成公 in the name Tung-ti 銅鞮, and its second under the thirty-first year of Hsiang Kung 襄公 as the name of a palace 銅鞮之宮. The fact that 銅, presumably denoting copper, occurs 437 times in the *Shan hai ching* 山海經 is no proof of the character's antiquity, but rather its presence there indicates Han or post-Han corruption of the text.

Undoubtedly the earliest name for copper was *chin* 金, and it was so called because copper was looked upon as the metal *par excellence*. While using the word "copper" in this connection, I mean it to include the bronze-like alloys. It is well-known that 金 has various significances according to the date when it was used and the context. The subject is too big to be discussed here. It must suffice to put forward a tentative suggestion that the ambiguity of this character has given rise to misconceptions about several classical allusions which consequently have not been recognized as relevant to the history of bronze-making. One of the most important of these is contained in the *Tribute of Yü* and is concerned with the articles sent from Yang Chou 揚州 and from Ching Chou 荊州. Included among them are the "three grades of metal" 金三品 which most commentators are content to regard as gold, silver and copper—a reading accepted both by Legge and Couvreur. But the question arises whether three grades of copper (or alloys of copper) are really indicated. The seventeenth-century writer Hu Wei 胡渭 in his well-known treatise *Yü kung chui chih* 禹貢錐指, VI, 38–46, discusses the subject at length in support of the generally accepted theory. At the same time he mentions a remark coming from that distinguished commentator Ch'êng K'ang-ch'êng 鄭康成, of the second century, to the effect that the three grades were the "three qualities (or colours) of copper" 銅三色.

Ch'êng's explanation seems consistent with what we know about the pre-eminence of copper among the metals valued by the ancient Chinese. Future research may very likely prove that gold and silver occupied subordinate places until new fashions were set by foreign example, and the scanty supply of these two metals in the Middle Kingdom was added to by importation. This is one of the many problems concerned with China's cultural indebtedness that await investigation. At any rate, the expression 三品 occurs in at least one inscription on an ancient bronze, and



apparently it refers there to alloys of copper. Light on the subject is thrown by the following passage which no doubt restates a very old tradition. It comes from the great thesaurus of natural history, *Pin t'ao kang mu* 本草綱目, VIII, 8: "There are three kinds of copper: red, white, and glaucous. The red comes from mountains in Ssü-ch'uan, Hu-kuang, Yün-nan and Kuei-chow. The people of those parts collect the ore from mines in the mountains, and obtain the metal by smelting. White copper comes from Yün-nan; glaucous copper from the country of the southern barbarians." 銅有赤銅白銅青銅赤銅出川廣雲貴諸處山中土人穴山采礦鍊取之白銅出雲南青銅出南番

Doubtless the "red" denotes fairly pure copper, and the "white" the natural alloy of copper with zinc and nickel, known to us as "paktong". The rendering "glaucous" is given here for *ching* 青, since in this connection it seems to fit exactly an adjective having the same vague connotation as the Greek γλαυκός. A noteworthy fact is the use to the present day of *ching t'ung* 青銅 as a term for bronze.

The facts and theories cited above encourage the speculation that ancient Chinese bronzes had no settled and immutable composition, and that the metallic ingredients were varied in accordance with empirical standards or very often, perhaps, by chance. There is plenty of evidence that the ancient Chinese had the vaguest notions about the identities of some metals. Writers on the subject of bronze have always cited the table of alloys contained in the section of the *Chou li* 周禮 entitled *K'ao kung chi* 考工記, where definite proportions of copper and tin 金 錫 are laid down for the manufacture of various objects. Apart from the probability that this section was added under the Han or several centuries later still, grave doubts arise whether its data are of much value. One reason for mistrusting them is the confusion that existed between tin and other white metals, such as zinc, nickel and antimony. Indeed, these last three metals have been recognized by the Chinese only in recent centuries. On purely theoretical grounds, as set forth above, the present writer arrived some time ago at the deduction that zinc and other metals besides tin often entered into the composition of ancient Chinese bronzes. The presence of zinc, sometimes in large proportions, has now been established by the important work of analysis instituted by Dr. Laufer; and no doubt the full results of the investigation, when it is finished, will make clear many details connected with early Chinese culture about which we are at present in the dark.

The value of ancient Chinese bronzes as clues to much that has been forgotten about the beginnings of one of the greatest civilizations the world has ever seen can scarcely be overestimated. Besides illustrating

the origins of Far Eastern art, the bronzes by their inscriptions provide precious glimpses into the religious and social life of the people. Even if it cannot be claimed for this book that many fresh fields have been explored, the author commands the gratitude of every student for bringing together nearly all that has been said by previous Western writers and a good deal more besides. Our gratitude would have been still more abundant if he had provided an index; but it is to be hoped that this defect will be made good in the second edition.

W. Perceval Yetts.

ALTCHINESISCHE LIEBESKOMÖDIEN. Aus dem chinesischen Urtexte ausgewählt und übertragen von Hans Rudelsberger. Kunstverlag Anton Schroll & Co., G. m. b. H., in Wien. Ohne Jahresangabe, 116 Seiten.

„Je mehr sich die lebende Umgangssprache von der klassischen Schriftsprache entfernte, die in der Literatur die Alleinherrschaft beanspruchte, je mehr diese den Charakter einer toten Sprache annahm, um so unvermeidlicher war die wachsende Entfremdung, die zwischen der großen Menge einerseits und denen, die zu ihren geistigen Führern berufen waren andererseits, den Schriftstellern und Dichtern, allmählich Platz griff. Schon seit länger als einem Jahrtausend war die Literatur innerhalb der engen Grenzen, die ihr ein falscher Bildungsfanatismus gezogen hatte, nicht mehr ein Gemeingut der Nation, sondern nur noch eine Gelehrtenliteratur gewesen, bis endlich im Zeitalter der Mongolenherrschaft (1206—1368) die Schranken durchbrochen wurden. Was im hergebrachten Stile der klassischen Sprache abgefaßt war, mit andern Worten alles, was bis dahin den Gesamtbestand der Literatur gebildet hatte, war nur gelehrten Lesern zugänglich gewesen, denn so groß war bereits die Verschiedenheit zwischen den beiden Idiomen, daß die Schriftsprache selbst denen, die sie vollkommen beherrschten, nur dann verständlich war, wenn sie den Text schwarz auf weiß vor sich sahen; ein bloßes Hören des Gelesenen genügte schon längst nicht mehr. Aus diesen eigenartigen Verhältnissen erklärt sich die auffallende Erscheinung, daß Drama und Roman erst zu einer Zeit ins Dasein treten konnten, da die übrigen Zweige der Literatur bereits im Absterben begriffen waren. Beide Gattungen, das Drama sowohl wie die Belletristik, wenden sich ja ihrem ganzen Wesen nach nicht an den exklusiven Kreis der Büchergelehrten, sondern, und zwar in erster Linie, an das große Publikum, — jenes überdies nicht sowohl an den Leser als vielmehr an den Hörer; sie mußten sich daher notgedrungen einer Sprache bedienen, die jedermann verständlich war. Und eben weil sie das getan



haben, wurden und werden sie von einem tonangehenden Gelehrtenlinkel nicht als vollberechtigte Bestandteile der Literatur angesehen." (Wilhelm Grube, Geschichte der chinesischen Literatur, S. 361). Darum ist auch die ganze dramatische und erzählende Literatur nicht in den großen Katalog der chinesischen Nationalliteratur aufgenommen worden, der auf Befehl Kaiser K'ien Lung's unter dem Titel Ssé-k'u-t's'üan-shu-tsung-mu im Jahre 1782 veröffentlicht worden ist, der 10086 Werke aufzählt und an dessen Herstellung 362 Gelehrte zehn Jahre lang gearbeitet haben.

Nachdem die erste Kunde vom chinesischen Drama durch die Jesuitenmissionare des 18. Jahrhunderts nach dem Abendlande gebracht worden war, haben sich insbesondere Stanislas Julien (*L'Orphelin de la Chine*, 1834), Antoine Bazin (*Théâtre chinois ou choix de pièces de théâtre composés sous les empereurs mongols*, 1838; *Le Siècle des Youen*, 1850; *Chine moderne*, 1853, vol. II, S. 391 ff.), Rudolf von Gottschall (*Das Theater und Drama der Chinesen*, Breslau 1887), Tcheng-ki-tong (*Le théâtre des Chinois*, 2ème ed. Paris 1886) und Wilhelm Grube (*Zur Pekinger Volkskunde*, Berlin 1901, S. 117 ff.) mit der chinesischen Bühne beschäftigt. Immerhin ist die Zahl der Bearbeiter im Laufe langer Jahre so gering geblieben, daß jede Bereicherung unserer Kenntnisse auf diesem Gebiete zu begrüßen ist.

Rudelsberger hat aus der großen Sammlung der Yüandramen (元人百種曲 *Yuan-jen-po-chung-k'ü* „Hundert Stücke der Yüan-Leute“) fünf Beispiele einer besonderen Spezies ausgewählt, der Liebes- und Hetärenkomödie, die bisher „scheu umgangen worden ist; diese erotischen Stoffe sind für die englischen und französischen Missionäre, aus denen meist die Übersetzer hervorgingen, 'shocking' geblieben". (Siehe Nachwort, S. 112.) „Die in diesem Buche veröffentlichten Komödien sind vordem noch in keine abendländische Sprache übersetzt gewesen; sie sind unmittelbar aus dem chinesischen Urtexte ins Deutsche übertragen worden. Unsere Übersetzung bestrebt sich eine sinngetreue zu sein; außer Weglassung oder Kürzung der durch die besondere chinesische Bühnentechnik (die keinerlei Requisiten oder Kulissen kennt) bedingten Längen und Wiederholungen und der meisten Vaudeville-Lyrik dieser Komödien, die nur philologisches Interesse geboten hätten, sind keine wesentlichen Eingriffe in den Urtext gemacht worden.“ (Ebenda S. 114.) Da ich die vielerlei Schwierigkeiten, welche chinesische Schauspieltexte dem Abendländer bieten, aus eigener Erfahrung kenne, würde ich gerne an der Hand des Urtextes nachgeprüft haben, wie Rudelsberger sich aus der Affäre gezogen hat. Es ist mir aber in Berlin nicht möglich gewesen, ein Exemplar des Yüan-jen-po-chung-k'ü aufzutreiben; das seinerzeit der Preussischen Staatsbibliothek von Herrn Prof. Forke als Leihgabe überlassene Exemplar ist mit dem glücklichen Eigentümer nach Hamburg gewandert. Für das selten gewordene Werk



sind, nebenbei bemerkt, letzthin in China vierhundert Dollar gezahlt worden; ob ein Neudruck erschienen ist oder erscheinen wird, ist mir nicht bekannt. Die in der Berliner Bibliothek vorhandene Sammlung 六十種曲 *Li-shih-chung-k'u* enthält unter ihren sechzig Stücken der *Yüan*- und der *Ming*-zeit keine der von Rudelsberger gebrachten Komödien. Es findet sich darin zwar auch ein Stück, das 玉鏡臺記 *Yü-king-t'ai-ki* oder „Der Jadespiegel“ heißt (entsprechend der zweiten Komödie Rudelsbergers); es zählt aber auf 123 Doppelseiten 40 Auftritte und läßt ganz andere Personen auftreten. Ich muß gestehen, daß ich, trotzdem ich durch fünf- und zwanzigjährige Praxis in den modernen Amts- und Zeitungsstil, den klassischen Stil und den historischen Stil ziemlich gut eingelesen bin, von dem Texte dieses Dramas kaum eine einzige Zeile habe verstehen können. *«On considérait autrefois la poésie chinoise comme un sujet d'étude hors de la portée des sinologues européens, et nous avouons franchement que les innombrables difficultés que présente la traduction des parties lyriques d'une pièce de théâtre, semblent propres à déconcerter les efforts des hommes les plus studieux et les plus persévérants»*, sagt Antoine Bazin im *Théâtre chinois*, S. I.II. Ich würde, wie gesagt, die Übertragung Rudelsbergers gerne einmal nachgeprüft und daraus gelernt haben, wie die Schwierigkeiten zu überwinden sind. Denn unsere Wörterbücher lassen uns bezüglich der Theatersprache vollkommen im Stich.

Da es dem Verfasser nicht um eine sinologische Arbeit, sondern augenscheinlich nur darum zu tun gewesen ist, den über chinesische Dinge gewöhnlich herzlich schlecht unterrichteten deutschen Leser in leichtem Plaudertone zu unterhalten, sei es ihm gern verziehen, daß er alle hohen Beamten einfach zu modernen *Taotais* macht und die chinesischen Hetären mit dem japanischen Wort *Geisha* bezeichnet, weil das dem leichteren Verständnis dienen soll. Auf S. 26 steht in Parenthese: (Küßt sie lange). Da die Chinesen die Säte des Küssens nicht kennen, gibt es auch kein Verbum „küssen“. Was hat Rudelsberger so übersetzt? Darum bin ich auch mißtrauisch gegen den folgenden Satz: „An deinen süßen Lippen vergehen mir die Sinne“.

Eine hübsche Idee war die Beigabe von Bildern. Fünf bunte Illustrationen sind Reproduktionen von Bildern, die der Peking-Maler Hua Meichai 1921 eigens für Rudelsbergers Werk auf Seide gemalt hat; die übrigen schwarzen Illustrationen sind Reproduktionen von Holzschnitten der chinesischen Originalausgabe. Bei allen schwarzen Bildern stimmt die chinesische Aufschrift mit der deutschen Unterschrift aber nicht überein, zum Beispiel S. 25: Aufschrift: „Der Fremdling aus *Kin-ch'ang* klassifiziert erklärend die *Phönixflöte*“, Unterschrift: „Die Nonne *Chrysantheme* — *Lipai* und *Pürsichblüte*“. S. 29: Aufschrift: „Das Nonnenkloster der Reinen Klarheit



(Rudelsbergers „Buddhakloster zur Ewigen Reinheit“ ist keine Wiedergabe von 玉清菴 *Yü-tsing-an*) schickt irrtümlich die Mandarinentendecke<sup>6)</sup>, Unterschrift: „Im Schlafzimmer. Pfirsichblüte reicht dem Lipai die Decke zum Liebespfand“. Auf diesem Bilde und auf einigen andern ist Rudelsberger das Malheur passiert, das kleine Zeichen 做 *fang* unbeachtet gelassen zu haben, das „nach Art, nach Manier des So und So“ bedeutet. Es muß also nicht heißen „Gezeichnet von Kuan-t'ung“, sondern „Gemalt nach Art des Kuan Tung“. Siehe Friedrich Hirth, Die Theekanne des Freiherrn von Gautsch, in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. X. Bd. S. 303/304.

Erich Hauer.

# ZU SEUFERT'S URKUNDEN ZUR STAATLICHEN NEUORDNUNG UNTER DER HAN-DYNASTIE (in Mitteilungen des Orientalischen Seminars Berlin, 1922).

Seufert's Arbeit ist wohl das Beste, das seit Jahren in den Ostasiatischen Studien des Orientalischen Seminars erschienen ist. Für den Unterricht im Ku-wén dürfte es kaum etwas Geeigneteres geben als jene drei Edikte des Wu-ti und die Denkschriften des Tung Chung-shu zusammen mit deren meisterhafter Übersetzung. Besonders die dritte Denkschrift verdient in jeder künftigen Chrestomathie Aufnahme zu finden. Eben wegen des hohen pädagogischen Wertes dieser Studie glaube ich einige Verbesserungen anbringen zu müssen.

1. S. 14, letzte Alinea: 廣延 bedeutet: überall entbieten, aus allen Orten zu sich bestellen, vgl. Chavannes, *Mém. hist.* III, 330: j'ai mandé de nombreuses personnes; daher muß der ganze Satz lauten: Um die hervorragendsten Männer aller Gegenden zu entbieten, habe ich durch die Fürsten der Provinzen und Reiche (das heißt, die Provinzialgouverneure und Feudalfürsten) weise, moralische, hochgebildete Leute amtlich auswählen lassen (公選 ist im *P'eiwenyüanfu* C. 76 上<sup>30</sup> nicht mit dieser Stelle, sondern mit einem Zitat aus Tsêng Kung, spätere Sung-Dynastie, *Petillon* S. 159, belegt). Seufert: deswegen habe ich weit und breit die hervorragendsten Männer aller Gegenden aufgefördert, in allen Reichs-provinzen, Lebensgebieten und fürstlichen Ländern, tugendreiche . . . Gelehrte unparteiisch auszusuchen.

2. S. 14, letzte Zeile: 大道, vgl. *Liki*, ed. Couvreur I, 497, la grande voie de la vertu (i. e. de l'empereur); an unserer Stelle daher: die den Herrscher leitenden Prinzipien. Seufert: das große Grundgesetz. — Ebenda 至論, (Staats)philosophie; Seufert: die höchsten Erörterungen.

3. S. 15, Zeile 8 von oben: In der Musik der Yü-Dynastie steht das Shao des Shun am höchsten; was die Chou-Dynastie betrifft, so war die

Ode Cho unübertroffen (die Bedeutung dieser Ode findet sich bei Legge IV, Prolegomena pag. 80 u. 807: das Werk der Vorfahren vervollkommen, um das Reich zu mehren; Seufert's Anmerkung 3 ist mir nicht ganz verständlich).

4. S. 15, Zeile 13 von oben: 陵夷 gehört zum Folgenden: als die Degeneration bis zu den (unwürdigen) Handlungen eines Chieh und Chou gediehen war, da waren die den Herrscher leitenden Prinzipien wohl schon völlig zerrüttet.

5. S. 16, Zeile 3 von oben: 日以 (Postposition) 仆滅 ist Subjekt des folgenden Satzes: (Und doch konnten sie keine Wendung hervorbringen). Der täglich fortschreitende Verfall kam erst unter den späteren Herrschern zum Stillstand. Seufert: Und doch waren sie nicht imstande, den täglich wachsenden Verfall zu wenden.

6. S. 18, Zeile 6 von oben: 道者, 所繇適於治之路也. Tao ist der Weg, der zu einer geordneten Regierung führt. Seufert: die Norm (tao) ist das, wodurch man auf den Weg des Regierens gelangt.

7. S. 18, Zeile 7 von unten: 王者功成作樂, 樂 (lo<sup>5</sup>) 其德也, der Herrscher — sobald sein Werk vollbracht war — komponierte eine Musik, das heißt, er freute sich seiner Tugend (Vollendung). Seufert: ... schuf eine Musik. In der Musik verschaffte er seinem Wesen Ausdruck.

8. S. 19, Zeile 21 von oben: die Worte 後世稱頌, 至今不絕, die folgenden Geschlechter lobpreisen sie (Wên und Wu — der Name des Letzteren ist bei Seufert, Zeile 18, ausgefallen) bis heute ohne Aufhören — gehören nicht mehr zum Lobgesang auf die beiden Herrscher.

9. S. 20, Zeile 7 von oben: 復哉復哉, dieses Vorzeichen ist die Vergeltung für die hohe Tugend von Chou; 復 soll hier die Bedeutung 報 haben, vgl. P'eiwên-yüfu C. 10<sub>11</sub>. Seufert: Eifrig, eifrig!

10. S. 23, Zeile 18 von oben: 諸福之物, 可致之祥, 莫不畢至. Alle segnenverheißenden Naturerscheinungen (物), alle möglichen (herbeizuführenden, vgl. S. 24, Zeile 1) glücklichen Vorzeichen stellen sich ausnahmslos ein. Seufert: alle Gegenstände von glücklicher Bedeutung kann man herbeiführen, günstige Vorzeichen stellen sich dauernd ein.

11. S. 26, Zeile 1 von oben: 餘烈, die zurückgebliebene Gewalttätigkeit. Seufert: die Reste des Brandes.

12. S. 29, Zeile 1 von oben: Aus Gründen des Parallelismus und trotz S. 34, Zeile 6 von unten, muß hier die Cäsur hinter 四十餘年 fallen; daher: obwohl Ch'êng-wang und K'ang-wang von diesen Strafen über 40 Jahre keinen Gebrauch machten, fand die Regierung des Reiches keinen Widerstand und die Gefängnisse blieben leer.

13. S. 29, Zeile 4 von unten (ebenso S. 38, Zeile 11 von oben): 廉恥, Uneigennützigkeit und Schamgefühl (Seufert: Schande) sind in



Verwirrung gekommen; vgl. Legge, IV, Prolegomena p. 66: purity and modesty. S. 38, letzte Zeile von unten, wo es heißt 廉恥殊路 (Seufert: Lauterkeit und Schande werden getrennte Wege gehen), bietet wirklich der Übersetzung eine Schwierigkeit, die der Mandschu wie folgt überwindet: hanja girutu ilgabumbime, Uneigennützigkeit und Schamgefühl werden wieder unterschieden (das heißt, früher waren die Begriffe in Verwirrung geraten, jetzt hat man sie wieder richtig gestellt).

14. S. 30, Anmerkung 1: 文吏 sind an unserer Stelle nicht richterliche Beamte, sondern „Bureaukraten“. Das Binom findet sich im Ku-wên-yuan-chien C. 10<sub>34</sub>, wo es in der mandschurischen Version (S. 60) mit: fafun be fafaha hafan (Beamte, die das Recht zu handhaben verstehen, Bureaukraten im guten Sinne) wiedergegeben wird, während es im Kommentar zu unserer Stelle (Mandschu C. 10<sub>33</sub>) sudere hafan i fafun be gelere, sich vor den Geboten der Kanzleidespoten fürchten, heißt; zu sudere hafan, das Sacharow in seinem Wörterbuch nicht bringt, vergleiche sudesi, Schreiber, — im Lun-hêng (II, 56) übersetzt Forke 文吏 einfach mit „officials.“

15. S. 33, Zeile 4 von oben (ebenso S. 40, Zeile 9 von unten) wird 條貫 mit „die hindurchgehende (verbindende) Grundrichtung“ übersetzt, während S. 27, Zeile 10 von unten, dieselben Charaktere mit „(gemeinsamer) Zusammenhang und (verbindende) Beziehung“ wiedergegeben werden; ich möchte das Binom am liebsten mit „Gedankengang, Disposition“ übersetzen, vgl. Wênhsilan C. 45<sub>23</sub> oder KWYCh 23<sub>17</sub>.

16. S. 35, Anmerkung 5 (von der verbalen Bedeutung von 然 an dieser Stelle) ist unrichtig; das Verbum ist 使 „durch die Änderung der Sitten so verursacht“; ähnliche Konstruktion 使至於此也, S. 37, Zeile 6 von unten, womit der betreffende Absatz (Alinea 2) abschließt, während bei Seufert damit eine neue Alinea beginnt.

17. S. 36, Zeile 6 von unten: 往往 bedeutet: allmählich, nach und nach, im Laufe der Zeit, vgl. W. H. C. 1<sub>6</sub>, wo es lokal, nicht temporal gebraucht ist. Seufert: beinahe.

18. S. 37, Anmerkung 2: 主德 ist die Tugend des Herrschers, die mitgeteilt werden soll — nicht aber „die Grundtugend, die in Erscheinung tritt“.

19. S. 39, Anmerkung 1: 敢 ist fragend aufzufassen und dann gleich 不敢, wagte ich etwa, meine dummen Gedanken nicht erschöpfend darzulegen? vergleiche meine Kritik zu Fr. Kuhn, Das Dschang Lun des Tsui Schi, in der Ostasiatischen Zeitschrift 1924.

20. S. 44, Zeile 8 von oben: 長日加益 übersetzt Seufert: „das Wachstum schreitet täglich fort“; der Mandschu: golmin sun i saniyara, das Längerwerden des Tages, vgl. dazu Liki, ed. Couvreur I, 590 und Peiwên-yünfu C. 13 上.

21. S. 48. Zeile 3 von unten: 怒而出其妻 . . . . . 慍而拔其葵,  
in Zorn verstieß er seine Frau . . . . in Groll riß er die Malven (aus dem  
Boden) aus. Seufzert: voll Zorn ging er wieder hinaus — voll Widerwillen  
riß er die Malvenfrüchte seiner Frau weg.

E. v. Zach.

# ZU WOITSCH „BEITRÄGE ZUR LEXICOGRAPHIE DES CHI- NESISCHEN“ in Acta Orientalia II. 219 (1924).

1. 章句, Giles: chapters and verses, will Woitsch mit „Literatur“  
übersetzen auf Grund eines Verses von Po Chü-i (Ch'ian-fang-shih. VII  
Po Chü-i 7<sub>13</sub>); dieser Vers wurde von mir (Deutsche Wacht, Batavia 1920,  
S. 21) mit „Mein Steckenpferd ist Versemachen“ und von Waley, 170 Chinese  
poems, p. 144: „and my failing consists in writing verses“ übersetzt. Aus  
dem Kontexte geht übrigens deutlich hervor, daß der Dichter Verse meint  
und nicht Literatur; auch an anderen Stellen desselben Dichters (zum Bei-  
spiel 23<sub>7</sub>) muß das Binom mit „Verse“ übersetzt werden. Hält man  
eine Übersetzung in Giles' Dictionary für unrichtig, so wird man den  
betreffenden Ausdruck zuerst im P'eiwenyünfu aufsuchen. Versteht man die  
dortigen Beispiele (C 66 下<sub>14</sub>) nicht, dann muß man einen anderen Weg  
einschlagen, zum Beispiel, man kann das Binom als eine Ellipse (vergleiche  
meine Lexicographischen Beiträge I. 31) auffassen und diese zu analysieren  
trachten (vergleiche Po Chü-i's Gedicht 15<sub>7</sub>, dessen erster Vers lautet:  
賦句詩章妙入神). In vielen Fällen kann man auch die Umkehrung  
des Binoms (also 句章) nachschlagen, was aber hier versagt, da Chü-  
chang ein Ortsname (Playfair<sup>1</sup>, Nr. 1418) ist.

2. Nachdem Woitsch Po Chü-i's Gedicht 山中獨吟 (7<sub>13</sub>) erwähnt  
hat, führt er fort: „Ich will auch hier bemerken, daß im Verse desselben  
Gedichtes 梁上無罽織 statt 罽 richtig 憎 zu lesen ist“. Nun kommt  
letzterer Vers gar nicht in obigem Gedichte vor, sondern in 山雉 (8<sub>1</sub>).

3. 雲雨踪, Po Chü-i 2<sub>4</sub>, übersetzt Woitsch mit: „einander fern, wie  
getrennte Ehegatten“. Es bedeutet aber ganz ungezwungen die Trennung  
des Regens von der Wolke; zu 踪 vergleiche das 38. Hexagramm des Iking.  
Yün-yü kann sexueller Verkehr bedeuten, durchaus aber nicht immer, ver-  
gleiche auch Po Chü-i 29<sub>7</sub>.

4. 梨墮雪漠漠, Po Chü-i 21<sub>14</sub>, Woitsch: „die Birnblüten fallen  
sachte wie Schnee“. 漠漠 (ein bei allen Dichtern sehr häufiger Aus-  
druck) bedeutet, wie aus Wên-lsüan 22<sub>20</sub> und 28<sub>7</sub> hervorgeht, nicht  
„sachte“, sondern „in wirrem Durcheinander“, was von Staub, Schnee-  
flocken, Wolken, Straßen usw. gesagt wird. Die Geminatio geht offenbar



zurück auf die Shihkingstellen, Legge IV, 5 und 110. Über eine andere Bedeutung dieses Binoms (schweigend) vergleiche IV, 330.

5. 老於我者多窮賤, 設使身存塞且飢, Po Chü-i 21 110. Woitsch: die mit mir alt geworden, sind meist arm und ohne Ansehen, und sie leiden Kälte und Hunger. An diese Übersetzung knüpft Woitsch die Bemerkung, daß hier 設使 nicht „wenn“ bedeute. Was es aber bedeutet, wird uns verschwiegen. Die zwei Verse können nur bedeuten: Viele von jenen, die älter sind als ich, haben niemals Erfolg gehabt (eine amtliche Würde bekleidet); und wenn sie noch am Leben sind, so haben sie keine Kleider und kein Essen.

6. 躋攀有次第, Po Chü-i 8 9, das Emporklimmen (in der amtlichen Karriere) hat seine Stufen; vergleiche auch Po Chü-i 20 1, Han Yü (昌黎先生詩集注, 1883) 5 13, Tu Fu (ed. Chang Chin) 7 3, usw.; Woitsch: sich ergehen.

7. 世役不我牽, 身心常自若, Po Chü-i 6 6, Welt und Amt halten mich nicht mehr verstrickt, Körper und Geist befinden sich stets dabei wohl; 世役 mit „Weltgeschäfte“ zu übersetzen, wie Woitsch tut, geht schon aus Gründen des Parallelismus nicht.

8. Unter 婆娑 bringt Woitsch einen unvollständigen Vers Po Chü-i's (vergleiche 24 1, 曲江亭畔碧婆娑) und als Erklärung: „wird vom Laube gebraucht“. Wie man aber das Binom an dieser Stelle übersetzen muß, wird uns wieder vorenthalten: Das grüne Laub der Weiden, die am Ufer beim Mäander-Pavillon stehen, ist in zitternder (tänzelnder) Bewegung. Zu 亭畔 (auch Po Chü-i 20 11) wäre zu bemerken, daß das Peiwényünfu unter diesem Binom (C. 74 10) Zitate aus viel späteren T'angdichtern (T'ang Yën-ch'ien, Li Chung und Wêng Ch'eng-tsan ca. 870–900) bringt, aber nicht obige Stellen aus Po Chü-i.

9. 突兀 bedeutet „scharf umrissen hervortreten, emporragen“; warum dieser stehende Ausdruck (vergleiche zum Beispiel Wên-hsüan 12 6, Tu Fu 3 46, Li Tai-po 14 Gedicht 10, 20 usw.) im Verse | | 海底龍, Po Chü-i 1 41, kein Binom sein soll, wie Woitsch behauptet, begreife ich nicht. Glaubt er etwa, daß Binom eine Verbindung zweier Nomina ist? Auch handelt es sich in genanntem Gedichte um die Beschreibung eines Marinestückes; da kann doch von einem „plötzlichen Auftauchen der Schildkröten“ nicht die Rede sein!

10. 弓冶, Po Chü-i 28 3, Woitsch: „Beruf, Geschäft“ (ergänze: der Väter); hier hätte auf Likü, ed. Couvreur II, 1, verwiesen werden sollen.

11. 暗老, Po Chü-i 10 4, 9 6, bedeutet: alt werden, ohne daß man es merkt; in dem von Woitsch zitierten Verse 年年春暗老, alljährlich geht der Frühling vorüber, ohne daß man es merkt. Woitsch: sich zur Erholung in die Einsamkeit zurückziehen. Daß Woitschs Übersetzung



unrichtig ist, geht auch aus dem P'eiwényüinfu hervor, wo sich die Stelle unter 春老 (C. 49<sub>11</sub>) zitiert findet.

12. 紀綱 (im Liao Chai in den Novellen 長清僧 und 陳雲棲) geht auf das Tsochuan zurück, Legge V, 188<sub>12</sub> (mandschurisch: uheri tuwašatara alban de yabubuha, beauftragt mit der Aufsicht in den Ämtern); das Binom weist daher auf eine besondere Vertrauensstellung, etwa Major-domus oder Famulus, hin, und kann nicht einfach mit „Diener“ übersetzt werden.

13. Wenn Woitsch den Satz aus der Novelle 狐嫁女: 惟脚山一綫耳 mit „der Kranz von Hügeln war nur schwach sichtbar“ wiedergibt, so hat er weder Giles verbessert noch den chinesischen oder mandschurischen Text (damu alin de dalibuñ emu tonggo gese bisire dabala) begriffen. Es ist auch mir nicht möglich, Giles' Übersetzung — a single thread of light embracing in its horns the peak of a hill — zu verbessern. Muß er denn aber auch dort, wo er keine Fehler gemacht hat, à tout prix angefallen werden?

14. In derselben Novelle will Woitsch die Worte 光潔 mit „angenehm“ übersetzen; sowohl die Mandschu-Übersetzung (niłgiyan gingge buyecuke oñ, da Glanz und Helle lieblich zu schauen war) als auch die Beispiele im P'eiwényüinfu C. 98<sub>28</sub> hätten ihn eines besseren belehren können.

15. 兀兀冥天造 (tsao<sup>4</sup>), Po Chü-i 8<sub>10</sub>, Woitsch: „(so sitze ich trunken zu Pferde) und reite sorglos in's Blaue hinein“. Ich würde vorschlagen; gleichgültig gegenüber den Schickungen des hohen Himmels. Es handelt sich hier um Feststellung der Bedeutung von 兀兀. Diese, sowie andere onomatopoetische Reduplikationen haben je nach dem Kontexte verschiedene Bedeutungen (vergleiche auch meine Lexicographischen Beiträge I, 3). Die Grundbedeutung dürfte sein: unbeweglich wie ein Holzblock; dies kann nun verursacht sein durch Alkohol oder durch emsiges Studium; auf diese Weise kommen wir zu abgeleiteten Bedeutungen, die sich diametral gegenüberstehen: gleichgültig und geschäftig. Dem P'eiwényüinfu C. 95<sub>31</sub> zufolge ist es Han Yü, der zuerst<sup>1</sup> diese Doppelung gebraucht hat. Außer in dem von Woitsch nach Giles und Couvreur zitierten Satze des berühmten 進學解 (恒兀兀以窮年, kemuni aniya hōsime sithōme kicembi, ganze Jahre hindurch eifrigst studieren, holländisch: blokken) finden wir 兀兀 noch in folgenden Versen:

Han Yü 1<sub>13</sub>: 兀兀在巖隈 (bald weit ausgestreckt und friedlich wirkend), bald massig aufstrebend und arrogant erscheinend (von der Formation des Nan-shan-Gebirges).

<sup>1</sup> Ich finde es schon bei Tsfu, ed. Chang Chin 2 33. Also wieder eine Nachlässigkeit des Thesaurus!



- 2 17: 觥 秋 縱 兀 兀, im Herbst wird bis zur Betäubung  
gezech (man vergleiche hierzu auch Wên-hsüan, C. 47 8  
酒 德 頌)
- 3 1: 原 頭 火 燒 靜 兀 兀, die Ebene, vom Feuer platt-  
gebrannt, ist still und unbewegt.
- 11 14: 迴 旋 但 兀 兀, nur eiligst umkehren.
- Po Chü-i 7 5: 兀 兀 復 騰 騰, müßig und heiter.
- 9 5: 陶 陶 復 兀 兀, bald fröhlich, bald wieder betäubt.
- 11 6: 兀 兀 長 如 此, unentwegt geht es immer so weiter.
- 15 8: 澧 水 橋 邊 兀 兀 迴, bei der Brücke über den  
Fêng-fluß kehre ich (vom Weine) betäubt um.
- 22 1: 兀 兀 無 所 作, unbeweglich sitzen und nichts tun.
- 22 10: 興 酣 頭 兀 兀, vom Rausche erwacht ist der Kopf  
betäubt.
- 23 7: 騰 騰 兀 兀 在 人 間, heiter und müßig lebst Du  
unter den Menschen.
- 25 2: 兀 兀 寄 形 羣 動 內, müßig ist mein Leib unter  
die anderen Lebewesen versetzt.
- 25 5: 兀 兀 出 門 何 處 去, wohin reite ich so geschäftig  
zum Tore hinaus?
- 28 5: 生 計 悠 悠 身 元 元, die Gedanken an meinen  
Lebensunterhalt beschäftigen mich ununterbrochen, mein  
Körper bleibt aber untätig.

Zu den eben vorkommenden 騰 騰 und 陶 陶 vergleiche Po Chü-i's  
schönes Gedicht: Besser komm und trinke Wein (不 如 來 飲 酒, 27 6),  
wo jede der sieben Strophen mit den Worten „trunken bis zur Betäubung“  
endigt; die Betäubung wird nun durch sieben verschiedene Doppelausdrücke  
bezeichnet, wovon die obengenannten die beiden letzten sind. Damit ist  
natürlich über die Bedeutung dieser Reduplikationen an anderen Stellen  
nichts festgelegt. Es verdient noch Erwähnung, daß einige Beispiele für  
den Gebrauch von 騰 騰 sich im P'eiwényüifu C. 25 31 unter 打 騰 騰  
finden; andere Beispiele bei Po Chü-i 12 6, 13 9, 16 6, 17 11, 18 10+11, 20 51 9,  
21 12, 25 13, 34 12. Zu 陶 陶 vergleiche noch Shihking, Legge IV, 113 u. 132,  
obenerwähntes Loblied des Weines von Liu Ling und P'eiwényüifu 19 33  
(Zeichen 醺, Giles, Nr. 10829); endlich Po Chü-i 5 3, 25 8, 9.

Die Sache ist, wie man sieht, viel komplizierter als Woitsch denkt,  
und wenn auch ich zu keinem vollständig befriedigenden Ergebnis gelangt  
bin, so habe ich wenigstens versucht, Material zusammen zu tragen, das  
einem anderen, Glücklicheren oder Tüchtigeren, Dienste leisten dürfte.  
Dieser Verpflichtung darf sich keiner von uns entziehen, wenn wir aus  
beweislosen Behauptungen endlich herauskommen wollen. E. v. Zach.

RUMPF, FR., MEISTER DES JAPANISCHEN FARBENHOLZ-SCHNITTES; Neues über ihr Leben und ihre Werke. Berlin 1924.  
4°. Mit 18 Tafeln. Ganzleinwandband.

„Wenn ich das Unglück hätte, als Prinz geboren zu sein“ beginnt Rousseau seine Antwort auf die Frage, welche Prinzenenerziehung er befürwortete und offensichtlich in Nachahmung davon beginnt ein bekannter Sammler ostasiatischer Gemälde die Antwort auf die Frage nach den Schönheiten japanischer Farbenholzschnitte mit den Worten: „Wenn ich das Unglück hätte, japanische Farbenholzschnitte zu sammeln“. Ähnliche Gedanken mag bei vielen Liebhabern der ernsteren ostasiatischen Kunst die Beschäftigung mit dem japanischen Farbenholzschnitt ausgelöst haben: wer sich aber tiefer in ihn versenkt, erkennt leicht, welch weiten Kreis kulturhistorischer Momente er berührt und welches Vergnügen schon aus diesem Grunde die Beschäftigung mit ihm gewährt. In ausgezeichnete Weise bringt uns dies ein Buch näher, das Fritz Rumpf unter dem Titel: „Meister des japanischen Farbenholzschnittes“ mit 18 Tafeln und 70 Textabbildungen im Verlag von Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig 1924, (M. 45) erscheinen ließ.

Eine lückenlose Geschichte der japanischen Farbenholzschnittzeichner will das Buch nicht geben; es ist für den fortgeschritteneren Sammler und Forscher berechnet; deshalb bringt es in erster Linie bisher noch nicht bekanntes Material über das Leben der Künstler und ihre Schöpfungen. Und gerade darin liegt der Wert des Buches. Denn das, was Rumpf auf den 142 Seiten seines Werkes zusammengetragen hat, stützt sich in erster Linie auf über 30 bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts zurückreichende japanische Werke, von etwa einem Dutzend japanischer Zeitschriften ganz zu schweigen. Fast aus jeder Seite des Buches kann der Leser schließen, wie tiefgründiges Wissen und einsige Forscherarbeit die solide Basis für die Entstehung der Arbeit abgeben.

Wie schwer es gewesen sein mag, sich in dem Gewirr der Namen der Holzschnittzeichner, Schauspieler, Verleger, Schriftsteller und Kalligraphen zurecht zu finden, wird uns klar, wenn wir lesen, daß Hanabusa Ichō die Namen Isaburō, Sukenojō (Sukenoji), Semon, Chōko, Kano Nobuka, Yasuo, Taga Chōko, Kunji, Suisō, Ikkan Sanjin (Ichimon Sanjin), Hokusō, Shūrinai, Gyōun, Wao, Ushimaro, Kyūsōdō, Gyōundō, Rinshōan, Rintōan und Ippō Kanjin führte.

Rumpf festigt bei dem Leser das Bild der einzelnen Meister durch zahllose Einzelheiten, In-Beziehung-Setzungen, Hinweise auf die Stilverwandtschaften und die Entwicklungsstufen; seine revidierte Stammtafel der ersten Toriimeister, seine Berücksichtigung der vernachlässigten Kamigatumeister



des 17. und 18. Jahrhunderts, die interessante Zusammenstellung der Sukenobu-Schüler, seine ausführliche Liste der bekannteren Schauspieler des 17. und 18. Jahrhunderts, deren Wiedergabe auf den Farbenholzschnitten in vielen Fällen die Datierung der Holzschnitte ermöglicht, verdienen vollstes Lob.

Unter der Menge der guten Illustrationen wollen wir zwei kleine, die sich erfahrungsgemäß der Aufmerksamkeit des Lesers gern entziehen, hervorheben: die Wiedergabe des indischen Dieners einer an den Hof des Oda Nobunaga gekommenen portugiesischen Gesandtschaft als der ersten graphischen Darstellung nicht religiösen Inhalts, gedruckt 1576 zu Azuchi in Omi (Abb. 4), sowie die Parodie auf die chinesische Darstellung der Vertreter der drei Religionen, des Buddhismus, des Konfuzianismus und des Taoismus von Okumura Maranobu (Abb. 22). Nichts vergewaltigt aber auch besser den Abstand des japanischen Farbenholzschnitts von dem asiatischen Tuschbild der Blütezeit als ein Vergleich zwischen diesem Holzschnitt und einer der Darstellungen desselben Entwurfs von einem altchinesischen Meister.

Bei dem umfassenden Wissen Rumpfs hat es nicht ausbleiben können, daß er sich in seinen Beweisführungen mit den ihm vorangegangenen Arbeiten auseinandersetzt und es sind insbesondere die von Dr. Julius Kurth, die seinen Zorn herausfordern; er will damit zwar „keineswegs sagen, daß gerade diese besonders fehlerhaft und verbesserungsbedürftig sind; das Gegenteil ist der Fall; im Vergleich zu Kurth haben die anderen Forscher nur Unbedeutendes geleistet“, so heißt es im Vorwort, und es will uns fast scheinen, als hätten den Verfasser selbst die heftigen Angriffe gegen den fleißigen Holzschnittforscher ein wenig gereut, denn in dem Werke selbst wird Kurth tüchtig vorgenommen. So sagt Rumpf bei dem Schauspielmaler Sharaku, daß Kurths Kapitel über die Zeitgeschichte und die Geschichte der Erbfürsten von Awa, über das Nöspiel und das Theater, und schließlich über die Vorläufer des Künstlers „derartig oberflächlich bearbeitet sind, daß sie als wissenschaftliche Unterlage völlig wertlos sind“ (S. 76) und von der Succio'schen Arbeit über Katsugawa Shunshō sagt er, daß sie „womöglich“ noch schlechter und unbrauchbarer als die Kurth'schen Werke sei. Es liegt auf der Hand, daß diese fortwährenden Auseinandersetzungen mit Kurth das Buch fast zu einem verbessernden Nachtrag der, oder einer Kampfschrift gegen die Kurth'schen Arbeiten gestalten, der Leser will aus Büchern über Kunst in erster Linie Genuß und Belehrung schöpfen. Deshalb sollten Kontroversen in den Hintergrund, am besten in Anmerkungen an das Buchende treten.

Nur einmal ist Rumpf milde mit früheren Autoren und zwar da, wo er sagt, daß es Otto Jackel „scheinbar“ entging, daß ein Tempelamulett-Holzschnitt



eine Unterschrift trägt (S. 6), aber wir fürchten, daß hier seine Feder freundlicher war, als er selbst meinte, und daß er eigentlich „anscheinend“ sagen wollte.

An Abbildungen und Text haben wir einen Teil des Buches bereits im ersten Heft des 11. Jahrgangs der ostasiatischen Zeitschrift gefunden, die bekanntlich im selben Verlag von Walter de Gruyter & Co., Berlin, erscheint. Ein Hinweis darauf wäre im Vorwort wohl angezeigt gewesen. Man liest aber die trefflichen Aufsätze von Rumpf gern zweimal.

E. A. Voretzsch.

**LUCIAN UND CHRISTINE SCHERMAN**, Im Stromgebiet des Irrawaddy (Birma und seine Frauenwelt). Mit 65 Originalabbildungen. München, Schloß, 1922.

Das vorliegende Büchlein des Ehepaars Scherman enthält sehr viel mehr, als man dem Titel nach erwartet. Denn auf dem knappen Raum von 128 Seiten wird eine ganze kleine Völkerkunde Birmas geboten. Es werden der Reihe nach die Birmanen, die Shan, Palaung, Karen, Kachin, Chin, Naga und Lishaw behandelt, wobei eine ganze Reihe ausgezeichnete Abbildungen das Wort unterstützen. Wenn die Verfasser die geistigen Kulturgüter dieser Völker auch mit in den Bereich ihrer Betrachtung ziehen, so ist das Hauptaugenmerk doch auf die Darstellung der materiellen Seiten des Lebens gerichtet, und neben Sitte und Brauch wird vor allem der Tracht die größte Aufmerksamkeit gewidmet. Dabei verliert sich die Darstellung nicht im Einzelnen, sondern hebt überall, vor allem auf Grund der Verschiedenheit der Tracht, der Gleichheit der Webmuster ethnische Unterschiede und ethnische Zusammenhänge heraus, und sucht diese durch die Geschichte dieser Völkerschaften zu sichern. Da die Webarbeit in erster Linie Sache der Frauen ist, so kann es nicht verwundern, daß die Frauen mit besonderer Liebe in dem Büchlein behandelt sind als konservativere Überlieferer ethnologisch wertvollen Gutes.

Die Darstellung zeichnet sich gleichermaßen durch Stoffbeherrschung, Klarheit der Darstellung und ethnologischen Takt aus, sie geht überall vom Selbstbeobachteten aus, so daß man das Büchlein als eine außerordentlich willkommene Bereicherung der in deutscher Sprache nicht eben zahlreichen Literatur über Hinterindien begrüßt, und man nur hoffen kann, daß bei einer Neuauflage dem Verlag die Hände nicht mehr so gebunden sind, daß ein paar technische Notwendigkeiten geopfert werden müssen.

In einem kurzen Anhang behandelt Kurt Huber eine Liebesklage der Palaung und ein Reisstampflied der Shan. Notenumschrift ist beigegeben.

Friedrich Weller.



H. v. GLASENAPP, Indien, Georg Müller, München, 1925.

Das Buch H. v. Glasenapps bildet einen Teil der Sammlung: Der indische Kulturkreis, die sich an ein größeres Publikum wendet und, dem Bande nach zu schließen, sich vor allem will angelegen sein lassen, durch die bildliche Anschauung dem Leser Land und Leute näher zu bringen. Das Buch enthält bei einem billigen Preise 248 ausgezeichnet reproduzierte Abbildungen von Landschaften, Bauwerken, Gegenständen des Kunstgewerbes und Vertretern der verschiedenen Völkerschaften und Berufe. Bei der Fülle des Stoffes und dem begrenzten Raum ist die Auswahl der Bilder mit Geschick getroffen, so daß man dem Anschauungsmaterial nur weiteste Verbreitung wünschen kann. Zu wünschen wäre im Interesse der Benutzer, daß eine Karte beigegeben wäre, auf der Orte und Völker eingetragen wären, die im Buche erwähnt werden. Erfahrungsgemäß hat das durchschnittliche Publikum nur sehr vage Vorstellungen über die geographischen Verhältnisse in Indien wie im Orient überhaupt.

Der Textteil des Buches ist gedacht als eine Einführung und Erläuterung zu den Bildern. In zwei Kapiteln spricht v. Glasenapp auf 35 Seiten über Volk und Kultur, indem er versucht, das Hauptsächliche über Land und Völker, Sprachen, Wirtschaft, Religionen und Geschichte zusammenzustellen, und auf weiteren 42 Seiten behandelt dann v. Glasenapp die einzelnen Provinzen und Länder Indiens zusammen mit einigen der wichtigsten Städte. Jedem der beiden Teile ist ein Anhang beigegeben, der Einzelheiten zu den Bildern bringt, die ebenfalls nach diesen zwei Kapiteln geordnet sind. Ein Verzeichnis der Abbildungen und ein Index schließen den Band ab.

Es gehört schon Mut dazu, ein Gebiet so groß wie das außerrussische Europa auf einigen neunzig Seiten darzustellen, und es liegt in der räumlichen Beschränktheit begründet, daß solche Arbeiten wohl immer Wünsche offen lassen werden, auch wenn man nicht vergißt, daß sie sich an keinen Fachmann wenden, sondern nur eine große Gemeinde zum Genuß einladen wollen. Die Schärfe der begrifflichen Formulierung leidet, mir ist das besonders im Kapitel über den Hinduismus aufgefallen; manchmal tritt eine Angabe mit mehr Sicherheit auf, als ihr unserer wissenschaftlichen Erkenntnis nach zukommt. Die Einwanderung arischer Stämme nach Indien in das 4. oder 3. Jahrtausend vor unsere Zeitrechnung zu setzen, ist nach unserer heutigen Erkenntnismöglichkeit sehr kühn. Ich bitte — von anderem abzusehen — vor allem auf die einschlägigen Veröffentlichungen aus den Boghazköifunden und einen Aufsatz von Ipsen, I. F. 1923, S. 181 verweisen zu dürfen. Ebenso erscheint es mir ratsam, in Werken, die so für das allgemeine Publikum bestimmt sind, recht vorsichtig mit Zahlenangaben über das Alter der Brahmana und Upanischaden zu sein (S. 38), der

Schaden ist hier in jedem Falle größer als der Nutzen, und es hilft nur eines: warten. Die Angabe S. 63, daß die Bewohner Ladakhs buddhistische Mongolen sind, ist hoffentlich nur lapsus calami. Auch S. 59 wird die Angabe, das heutige Balutschistan zerfiel antiken Geographen zufolge in die Landschaften Arachosia, Gedrosia und Drangiana, mit Befremden gelesen werden. Der Umstand, daß die Schrift im buddhistischen Kanon erwähnt wird, beweist für ihr Alter gar nichts, da gar nicht feststeht, aus welcher Zeit die betreffende Stelle — und nur auf diese kommt es an — im Kanon stammt (S. 52).

Ich mag mich nicht weiter in Einzelheiten einlassen. Bei der Literatur vermisste ich das Buch von Rhys Davids: *Buddhist India*, auch verstehe ich nicht recht, warum bei der Geschichte Indiens von V. A. Smith gerade die Auflage von 1911 gewählt ist, da eine 3. aus dem Jahre 1914 vorhanden war.

Friedrich Weller.



*In meinem Verlag erschienen:*

**EMIL GRATZL**

**Islamische Bucheinbände des 14. bis 19. Jahrhunderts**

Mit 24 Lichtdrucktafeln, davon 8 farbig. 4°. Ganzleinenband. 1924. Preis M 60.—

**ERNEST FENOLLOSA**

**Ursprung und Entwicklung der chines. und japan. Kunst**

2. Auflage. 2 Bände mit 260 Abbildungen auf 191 Tafeln, darunter 15 mehrfarbigen. 1923. Halblederbände. Preis M 80.—

**A. L. HETHERINGTON**

**Chinesische Frühkeramik**

Mit Einleitung von L. R. Hobson. Mit 100 Abbildungen auf 45 Tafeln, davon 12 farbigen. 4°. 1923. Ganzleinenband. M 60.—

**OSCAR RÜCKER-EMBDEN**

**Chinesische Frühkeramik**

2. Auflage. Mit 42 Abbildungen im Text und 47 Tafeln, davon 25 in Dreifarbendruck. 4°. 1923. Ganzleinenband. Preis M 30.—

**OSKAR VON NIEDERMAYER**

**Afganistan**

Mit einem Beitrag von Ernst Dier: Die buddhistischen und islamischen Baudenkmäler Afghanistans. 243 ganzseitige Abbildungen in Kupfertiefdruck, 3 Pläne und 9 Skizzen. 4°. 1924. Ganzleinenband. Preis M 80.—

**OTTO PELKA**

**Ostasiatische Reisebilder im Kunstgewerbe des 18. Jahrh.**

Mit 224 Abbildungen auf 87 Lichtdrucktafeln. 4°. 1924. Ganzleinenband. Preis M 70.—

**Orientalisches Archiv**

Illustrierte Zeitschrift für Kunst-, Kulturgeschichte und Völkerkunde der Länder des Ostens. Herausgegeben von Dr. Hugo Grothe. Jahrgang I bis III (12 Hefie) mit 700 Abbildungen. Erscheint nicht weiter. 1910—13. Drei Ganzleinenbände. Preis M 90.—

**KARL W. HIERSEMAN, VERLAG, LEIPZIG**

Königstraße 29

Vom 29. September bis 2. Oktober 1925 findet in Erlangen die 55. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner statt. Anmeldungen von Vorträgen sind bis spätestens 10. Juni an den 1. Vorsitzenden Herrn Geheimrat Prof. Dr. Otto Stählin, Erlangen, Rathsbergerstraße Nr. 9 zu senden.

日 獨 學 藝

# JAPANISCH-DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFT UND TECHNIK (NICHİ-DOKU GAKUGEI)

Herausgegeben von Professor Dr. A. SATA, Osaka

mit Unterstützung des Deutsch-Japanischen Vereins in Osaka, des Instituts  
für Kultur- und Universalgeschichte und des Ostasiatischen Seminars der  
Universität Leipzig,

## SCHRIFTLÉITUNG

Prof. Dr. Sata, Prof. Dr. Härtel und Professor Dr. Ueberschär an der Medizinischen  
Akademie Osaka; Prof. Dr. Doeren, Prof. Dr. Haas, Prof. Dr. Rassow, Prof. Dr.  
Spalteholz, Prof. Dr. Sudhoff und Dr. Wedemeyer an der Universität Leipzig.

## Aus dem Inhalt:

Abderhalden: Neue Ergebnisse und Forschungswege der Eiweißchemie. —  
Angenheister: Die geophysikalischen Methoden zur Erforschung des Erdinneren  
und ihre praktische Verwendung. — Aschoff: Der gegenwärtige Stand der  
Pathogenese der menschlichen Lungenschwindsucht. — Bumke: Paralyse-Probleme. —  
Goldschmidt: Strafrecht und Strafverfahren in Deutschland seit dem Kriege. —  
Großmann: Der Lösung der Stickstofffrage in Deutschland und Japan. — Härtel:  
Deutsche Chirurgie und Weltkrieg. — Haloun: Die Rekonstruktion der chinesischen  
Urgeschichte durch die Chinesen. — Hoche: Der wissenschaftliche Gewinn aus der  
Encephalitis-Epidemie. — Hofacker: Die Reform des deutschen Rechts. —  
v. Jaschke: Der gegenwärtige Stand der Bekämpfung des Gebärmutterkrebses in  
Deutschland. — v. Langsdorff: Versuche mit schwachmotorigen Leichtfluggzeugen. —  
Lorenz: Die Widerstandskräfte der Mechanik. — Meisenheimer: Bastard-  
forschung und Sexualprobleme. — Miethe: Der jetzige Stand und die Zukunft  
der Farbenphotographie. — Miyairi: Schistosoma japonicum, Katsurada, außerhalb  
des Säugetierleibes. — Natorp: Über den Ausgangspunkt der Philosophie. —  
Ostwald: Kunst und Wissenschaft. — Rickert: Internationalität der Kultur-  
wissenschaft. — Rinow: Über das feinbauliche Wesen der Materie nach dem Vor-  
bilde der Kristalle. — Schneider: Das Gesetz des Übergangs großer geistiger  
Leistungen in die Masse. — Seifert: Der Magnus-Effekt. — Spielmeyer:  
Zum Paralyse-Tuberkuloseproblem. — Stier-Somlo: Der Sozialisierungsgedanke in der  
deutschen Reichsverfassung. — Struzzi: Die deutsche Steuerpolitik nach dem  
Kriege bis zum Frühjahr 1923. — Uyama: Über das Verhalten des Farbensinnes  
nach der Starextraktion. — Willbrand: Der Klassenkampf als Objekt der Sozial-  
politik. — Yamagiwa: Ein kurzer Rückblick auf unseren künstlichen Teerkrebs. —  
Voahlz: Wichtige Resultate japanischer Ascarisforschung der letzten Zeit. —

Die Zeitschrift erscheint (seit Juli 1923) in Monatsheften von je etwa 32 Seiten Text.  
Preis des Jahrgangs, 12 Hefte, in Deutschland Gm. 5.—, außerhalb Deutschland  
Ven 9.—. Das Einzelheft Gm. —.30 bez. Ven —.80. Prospekte und Probehefte gratis.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlag Deutsche Wissen-  
schaftliche Buchhandlung G. C. Hirschfeld Gomei Kaisha, Kobe (Japan), oder durch  
die Auslieferungsstelle in Deutschland F. Hoffmann & Co., Löhbe, Königstraße 19.



**ARTIBUS ASIAE**  
**ZEITSCHRIFT FÜR ÖSTLICHE KUNST**

Herausgegeben von CARL HENTZE, Antwerpen  
und ALFRED SALMONY, Köln

Jährlich vier Teile

Jeder im Umfang von etwa 80 Textseiten und 20 Abbildungen  
in Quart-Pappband gebunden

Preis: Goldmark 60.—

**JOSEF STRZYGOWSKI-FESTSCHRIFT**  
**STUDIEN ZUR KUNST DES OSTENS**

Groß-Quart, 200 Textseiten mit 120 Abbildungen

In Ganzleinen: Goldmark 84.—

Vorzugsausgabe: 50 numerierte Exemplare in Leder  
handgebunden: Goldmark 150.—

**ST. KRAMRISCH**  
**GRUNDZÜGE DER INDISCHEN KUNST**

Ganzleinenband in Quart

144 Textseiten und 48 Tafelseiten

Preis: Goldmark 28.—

**ALFRED SALMONY**  
**DIE PLASTIK IN SIAM**

Ganzleinenband in Großoktav

76 Seiten Text. Mit 95 Abbildungen in Lichtdruck  
auf 67 einfarbigen und 3 mehrfarbigen Bildtafeln und einer Karte

Preis: Goldmark 60.—

**ERNST DIEZ**  
**EINFÜHRUNG IN DIE KUNST DES OSTENS**

Oktav-Halbleinenband mit mehrfarbigem Umschlag, 160 Seiten,  
4 mehrfarbige, 60 einfarbige Abbildungen

In Halbleinen gebunden: Goldmark 12.—, Vorzugsausgabe:  
100 numerierte Exemplare in Seide handgebunden: Goldmark 20.—

*Illustrierte Einzelprospekte stehen kostenlos zur Verfügung*

**AVALUN-VERLAG · HELLERAU BEI DRESDEN**

# MEISTER DES JAPANISCHEN FARBENHOLZSCHNITTES

NEUES ÜBER IHR LEBEN UND IHRE WERKE

von

FRITZ RUMPF

1924. Quartformat

144 Seiten mit 18 Tafeln und 70 Abbildungen im Text

Preis gebunden 45 Mark

Dieses neue Werk erschöpft sich nicht in Wiederholungen der bisher veröffentlichten Forschungsergebnisse. Wir werden mit dem Leben der einzelnen Holzschnittmeister vertraut gemacht, wobei der Verfasser auf Grund zuverlässiger Quellen oft genaueste Angaben bringt, die bisher weitesten Kreisen nicht allein in Europa, sondern auch in Japan unbekannt waren. Durch seine genaue Kenntnis der Kulturgeschichte der Tokugawazeit und seine Vertrautheit mit der Theatergeschichte und dem Leben der einzelnen Schauspieler unterstützt, konnte der Verfasser in vielen Fällen seine Feststellungen mit größter Genauigkeit treffen, wo man bisher nur auf leere

Vermutungen angewiesen war. Bei der Auswahl der sehr zahlreichen Abbildungen wurde in erster Linie das Ziel verfolgt, möglichst viel bisher unveröffentlichtes Material zu bringen.

Die in den einschlägigen Werken der letzten Jahre bereits reproduzierten Blätter waren grundsätzlich von der Aufnahme ausgeschlossen.

\*

WALTER DE GRUYTER & CO., BERLIN



Die Offizin W. Drugulin in Leipzig, Königstraße 10, hält sich zur Ausführung von Druckaufträgen wissenschaftlicher Werke bestens empfohlen und leistet volle Gewähr für drucktechnisch vollendete Arbeit. Sie weist im besonderen auf ihre orientalische Abteilung hin, die es ihr ermöglicht, neben Druckherstellungen in allen europäischen Sprachen und Schriften Satzaufträge in den meisten exotischen Sprachen im ORIGINALTEXT zu erledigen unter Benutzung ihrer eigenen Haustypen. Sie besitzt in mehreren Graden und Varianten folgendes Typenmaterial:

AETHIOPISCH · ALTGRIECHISCH · ALTHEBRÄISCH  
 ANGELSÄCHSISCH · ARABISCH · ALTARAMÄISCH · ARMENISCH · HIRMANISCH · BULGARISCH · CHINESISCH  
 CYRILLISCH · DEMOTISCH · ESTRANGELO · ETRUSKISCH  
 GEORGISCH · GLAGOLIT · GRIECHISCH · HEBRÄISCH  
 HIERATISCH · HIEROGLYPHEN · HINDOSTANI · JAKOBITISCH · JAPANISCH · KATAGANA · UND · HIRAGANA · JAT · KEILSCHRIFT · KOPTISCH · KOREANISCH · KROATISCH · KUFISCH · KYPRISCH  
 MANDSCHU · MARATHI · MARWARI · NESTORIANISCH · PALMYRENISCH · PAŃJABI  
 PASHTU · PEHLEWI · PERSISCH · PHÖNIZISCH · RABBINISCH · RUNEN · RUSSISCH · SABÄISCH · SAMARITANISCH  
 SANSKRIT · SERBISCH · SIAMESISCH  
 SIKH · SINDHI · TIBETISCH · TÜRKISCH · WEIßERDEUTSCH  
 WALLACHISCH · ZEND

# OFFIZIN W. DRUGULIN

LEIPZIG



Königstr. 10



## DER INDISCHE KULTURKREIS IN EINZELDARSTELLUNGEN

*Herausgegeben unter Mitwirkung von Helmut von Glasenapp | Otto Hörter | Noto Soeroto | Heinrich Stinner | Willem Stutterheim | Fritz Traut von*

*Karl Döring*

### INDIEN

*Volk und Kultur / Länder und Städte. Von Dr. Helmut von Glasenapp*  
Mit 252 Abbildungen. Quart. 112 Seiten Text, 252 Tafelseiten. In Leinen gebunden 32 Mark

### RAMA-LEGENDEN UND RAMA-RELIEFS IN INDONESIEN

*Von Wilhelm Stutterheim. Zwei Bände. Quart. Band I: Text, 400 Seiten,  
Band II: Tafeln, 240 Seiten. In Leinen gebunden. Zwei Bände 50 Mark*

### S I A M

*Von Professor Dr. Karl Döring. I. Stam, Land und Volk. Mit 142 Abbildungen. Quart.  
60 Text-, 142 Tafelseiten. Gebunden 15 Mark. II. Stam, die bildende Kunst (mit Aus-  
nahme der Plastik). Mit 190 Abbildungen. Quart. 60 Text-, 190 Tafelseiten. Gebunden 12 Mark  
Ein reich illustrierter Prospekt über die ganze Sammlung steht auf Wunsch gern zur Verfügung!*

GEORG MÜLLER VERLAG MÜNCHEN

## FRANK R. BLAKE, PH. D. A GRAMMAR OF THE TAGÁLOG LANGUAGE

*THE LANGUAGE OF MANILA AND THE CHIEF  
NATIVE IDIOM OF THE PHILIPPINE ISLANDS*

This work is published by the American Oriental Society as the first of a series of Special Publications on Oriental Subjects. It has been declared by a committee of Dutch Malayo-Polynesian specialists, headed by the late Prof. Jonker of Leyden, to be the best Tagálog grammar yet written.

300 Pages. Price / paper cover \$ 3 (post paid)  
/ bound in green linen \$ 3.60 (post paid)

To be obtainable from

OFFIZIN W. DRUGULIN, PUBLISHERS  
LEIPZIG, Königstraße 10



## ASIA MAJOR

Introductory Volume  
Hirth Anniversary Volume

presented to

**FRIEDRICH HIRTH**

Professor of Chinese,  
Columbia University, New York,

in honour of his seventy-fifth birthday, by his Friends and Admirers  
The work contains 28 original and scholarly contributions dealing with Far Eastern Art and Civilisations

by

C. BROCKELMANN, A. CONRADY, E. ERKES, JOHN C. FERGUSON, A. FORKE, H. HAAS, G. HALOUN, F. HOMMEL, L. C. HOPKINS, B. KARLGREN, AGNES E. MEYER, O. NACHOD, J. NÉMETH, E. H. PARKER, A. VON ROSTHORN, B. SCHINDLER, SIR AUREL STEIN, R. STÜBE, Z. VON TAKÁCS, E. A. VORETZSCH, A. WALEY, M. WALLESER, A. WEDEMEYER, F. WELLER, C. E. WILSON, Z. L. YIH.

Notes and Queries, Miscellanies,  
Bibliography of Japan for 1914,  
plates and maps  
net £ 3.15.— in cloth

Einführungsband  
Hirth-Festschrift

gewidmet

**FRIEDRICH HIRTH**

früher Professor des Chinesischen  
an der Columbia-Universität, New-York,

zu seinem 75. Geburtstage

Das Werk enthält 28 wissenschaftliche Beiträge aus der ostasiatischen Kultur- und Kunstgeschichte

von

Notes and Queries, Miscellen,  
Bücherschau, Karten und Tafeln  
75 Goldmark in Ganzleinen  
60 Goldmark broschiert

## ASIA MAJOR

Vol. I

dedicated to

gewidmet

**A. CONRADY**

The Volume contains contributions

by

J. HERTEL, C. BROCKELMANN, F. O. SCHRADER, A. H. FRANCKE, G. HALOUN, A. FORKE, E. VON ZACH, LIN YÜ-T'ANG, F. M. TRAUTZ, CH. KRAUSE, L. SCHERMAN, J. SCHEFTELOWITZ, O. MÄNCHEN-HELFEN, B. SCHINDLER, E. SIMON, N. POPPE.

Miscellanies, Bibliography of Japan for 1916,  
Notices of Books, Plates and a map

The Volume comprises V + 834 pages

Price, \$ 14.50, £ 3.5.—  
Single number: \$ 4.75, £ 1.1.—

Der Band enthält Beiträge

von

Miscellen, Japanbibliographie für 1916,  
Bücherbesprechungen, Tafeln und 1 Karte

Umfang des Bandes V + 834 Seiten

Preis des Bandes, 60 Gm.  
Einzelnummer sonst 20 Gm.

ZEITSCHRIFTEN  
ISLAMICA

A Journal devoted to the Study  
of the Languages, Arts and Civil-  
isations of the Islamic Peoples

Zeitschrift für die Erforschung der  
Sprachen und Kulturen der  
islamischen Völker

Edited by:

Herausgegeben von:

A. FISCHER

The journal is published yearly in  
4 numbers of about 512 pages,  
with numerous plates  
and maps.

Die Zeitschrift erscheint jährlich in  
vier Heften, ungefähr 32 Druck-  
bogen stark, mit zahlreichen  
Abbildungen und Karten.

Subscription price: for one year,  
*payable in advance*: £ 2.10.—, \$ 12.—

Jährlicher Subskriptionspreis, *im  
voraus zu entrichten*: 50 Gm.

Single numbers: sh. 15.—, \$ 3.60

Einzelheft sonst: 15 Gm.

CAUCASICA

Zeitschrift

für die Erforschung der Sprachen und Kulturen  
der Kaukasusvölker

Herausgegeben

von

A. DIRR

Der Preis der einzelnen Hefte wird von Fall zu Fall festgesetzt, doch  
erhalten Subskribenten bei dauerndem Bezug 25 Prozent Rabatt.

Heft 1, 7 Bogen bei Einzelbezug RM 10.—.

Heft 2 im Druck, mit Beiträgen von Junker, Graß, Trombetti, Dirr,  
von Wesendonk. Kleine Mitteilungen, Literatur.



VICTOR VON STRAUSS  
LAO-TZE'S  
TAO-TEH-KING

in originalgetreuer Neuausgabe

*Prof. Otto Franke, Berlin, schreibt in der „Deutschen Literaturzeitung“,  
35. Heft, S. 2363: „ . . . um so freudiger ist er überrascht, durch diese  
kostbare Gabe der „Asia Major“, die uns den Wust von „Übersetzungen“  
des Tao-té-king vergessen lassen kann.“*

In Ganzleinen gebunden M. 16.—

---

WOITSCH  
Lieder eines chinesischen Dichters  
und Trinkers  
(Po Chü-i)

Illustriert von R. HADL

- I. Ausgabe auf Werkbütten, kartoniert . . . . . M. 10.—  
II. Ausgabe auf deutschem Bütten in Halbpergament . . M. 20.—  
III. Ausgabe auf Van-Gelder-Bütten, Ganzleder, Hand-  
einband mit Suite . . . . . M. 80.—

GEDICHTE  
aus der indischen Liebesmystik des Mittelalters  
(KRISHNA UND RĀDHĀ)

herausgegeben von

HERMANN GÖTZ UND ROSE ILSE-MUNK

Mit elf einfarbigen und einer vierfarbigen Miniatur nach  
altindischen Originalen.

- I. auf holzfreiem Werkbütten, kartoniert . . . . M. 12,—  
II. auf weißem deutschem Bütten in 100 nummerierten  
Exemplaren, mit Goldschnitt, kartoniert . . . M. 30,—

---

NĀSAKETARĪ-KATHĀ

As

OLD-RĀJASTHĀNĪ TALE

Edited

with Notes, a Grammar and a Glossary

by

CHARLOTTE KRAUSE

PRICE. . . RM 20.—, sh. 21/—



Im Laufe dieses Jahres erscheint:

# DIE GESCHICHTE JAPANS

(1549–1578)

von

P. LOUIS FROIS, S. J.

Nach der Handschrift der Ajudabibliothek, Lissabon

übersetzt von

G. SCHURHAMMER UND E. A. VORETZSCH

Der Umfang des Buches beträgt etwa 360 Seiten  
bei einem Satzspiegel von 15×22 cm.

Das Werk behandelt in einer Einleitung Leben und Werke des P. Louis Frois und bringt eine Liste der Briefe, sowie ein Verzeichnis der japanischen Worte in älterer und neuerer Schreibart. Ein Literaturverzeichnis schließt die Einleitung ab.

Das Werk selbst enthält außerordentlich wichtiges Material zur Geschichte Japans von 1549–1578. Ausführliche Anmerkungen bringen überall die notwendigen geschichtlichen Nachweise und sachlichen Aufklärungen, die auch dem Nichtjapanologen, der sich für die Geschichte Japans interessiert, ein leichtes Verständnis der Übersetzung des Froisschen Werkes ermöglichen.

Der Subskriptionspreis des Bandes beträgt RM 60.—  
Die Frist der Subskription läuft mit dem 30. 9. 1925 ab.

Subskriptionen durch jede Buchhandlung oder direkt beim

VERLAG DER ASIA MAJOR, LEIPZIG

Kurprinzstraße 14

Im Laufe dieses Jahres erscheint:

GUSTAV HALOUN

# Seit wann kannten die Chinesen die Tocharer oder Indogermanen überhaupt? I.

Die Arbeit behandelt auf Grund eines ausgedehnten Quellenstudiums chinesischer Literatur in erster Linie die Tocharerfrage vom Standpunkt des Sinologen aus und gelangt zu neuen Ergebnissen vorhergehenden Behandlungen der Frage gegenüber. Eine Fülle quellen-geschichtlicher Fragen werden in der Arbeit erstmalig ausführlich erörtert.

Die Arbeit ist unentbehrliches Rüstzeug für alle Forscher auf zentralasiatischem, indogermanischem und fern-östlichem Gebiete.

Das Werk umfaßt etwa 13 Bogen.

Preis des Bandes RM 20.—.

Bestellungen werden entgegengenommen von jeder  
Buchhandlung oder direkt vom

VERLAG DER ASIA MAJOR, LEIPZIG

Kurprinzstraße 14.



## ON THREE MUHAMMADAN DYNASTIES IN NORTHERN PERSIA IN THE TENTH AND ELEVENTH CENTURIES

E. DENISON ROSS

The three minor dynasties which I propose to discuss in this paper are 1. The House of Musāfir, or Sallār, 2. The House of Shaddād, and 3. The House of Ziyār. The period covered extends from the beginning of the 4th to the end of the 5th century of the Muhammadan era, a period which witnessed the fall of the Buwayhids, the rise of the Ghaznavids and the Saljuqs, and the decline of the 'Abbāsīd Caliphate. During these momentous dynastic upheavals and changes, the provinces of Northern Persia, Māzandarān, Gilān, and Azerbaijan, though frequently invaded and subdued usually managed to retain a semblance of local independence, thanks either to pacific submission or to the playing off of one invader against the other. And thus we are able to trace throughout this whole period no less than three families who succeeded in handing on the governorships of large districts to their descendants in spite of defeat, supersession and even imprisonment and exile. The portion of the map with which we are concerned is that embracing Jurjān, Tabaristān (Māzandarān) Gilān, Azarbaijān, Arrān, and Eastern Armenia. The principal cities are Tārm, Tabriz, Āmī, Ganja, and Shamirān. The three families seem to have been originally either Kurds, Daylamis or Gilanis, and their authority often extended into Armenia.

Almost the only Oriental work in which an attempt has been made to classify these obscure dynasties is the great work known as the "History of Munajjim Bāshī," which is a somewhat abridged translation, made by the Turkish poet Nedim in the beginning of the XVIII Century, of the Arabic original called "*Ṣahā'if ul-Akhbār*," by a certain Alimad Dédé, composed about 1672. Stanley Lane-Poole enumerates in his well known work "The Muhammadan Dynasties" 118 dynasties. To these Munajjim Bāshī adds another 88. In 1923 Professor Sachau published in Berlin the results of his enquiries into

the new material contained in Munajjim Bāshī's great work under the title of "*Ein Verzeichnis Muhammedanischer Dynastien*."

Now among these additional dynasties there are two which are not mentioned by Lane-Poole, with which I am concerned in the present article; namely the Bani Shaddād and the Musāfirids or Bani Sallār. Both of these dynasties have of course been dealt with by Justi in his "*Iranisches Namenbuch*."

Defrémery, in the "*Journal Asiatique*", Juin 1849, Vol: XIII, p. 482, says he hopes to discuss the history of the "Revvādite" amirs of Arrān "*dans un travail spécial que j'ai l'intention de consacrer aux événements dont l'Azerbeïdjan et l'Arrān ont été le théâtre depuis l'extinction de la dynastie des Sadjides jusqu'à l'époque du célèbre Djelāl ed-Din Kharezmi-Chah*." I cannot discover that he ever carried out this project.

A very thorough investigation of the origin and early history of the Bani Sallār was published by Monsieur Cl. Huart in a *Volume of Oriental studies presented to Edward G. Browne*, Cambridge 1922, pp. 228—254, under the title of "*Les Mosāfirids de l'Adherbaidjan*." Most valuable are his translations of passages referring to this dynasty which occur in the Arabic Histories and Geographies, especially in the *Kāmil*. In the later history he has, however, only dealt with the branch which ends with Abū Šāhiḥ Jastān II.

It is not my intention in this place to narrate the history of this period, but only to throw some new light on the genealogies of these three families. My researches leave much that is still obscure, but I am hopeful that a number of problems have been simplified for future historians.

In preparing these tentative genealogical tables I have consulted, among many others, the following works:—

1. The Histories of Ibn al-Athīr and Ibn Khaldūn.
2. The Arab and Persian Geographers.
3. The *Qabūs Nāma* of Kay-Kā'ūs: lith. ed. Teheran A. H. 1285.
4. The *General History* of Munajjim Bāshī, Constantinople A. H. 1285.
5. The Histories of Armenia and of Georgia. Brosset: Saint Martin etc.
6. The Armenian Histories of Vardan and Asoljik.
7. Justi: *Iranisches Namenbuch*.
8. Fraehn and Khanikoff: Bulletin of the Petersburg Academy.
9. Markof: Catalogue of Coins in the Hermitage.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Инвентарійъ Каталога Мусульманскихъ Монетъ Императорскаго Эрмитажа. Составилъ А. Марковъ. Сп. Петербургъ. 1896.



But to nothing am I so much indebted as to the *Dwand* of the poet Qatrān, who lived in the 11th century of our era. This little known collection of poems contains a large number of panegyric odes written presumably between A. H. 425 and 485, which are addressed to as many as twenty different patrons. Unfortunately Qatrān very rarely goes beyond the barest mention of one of his patrons' names and seldom gives any clue to their identity or date. Indeed we can only affix a positive date to the two poems he wrote to commemorate the disastrous earthquake which overwhelmed Tabriz in A. H. 434. Without discussing their identity I may give a list of those patrons most commonly addressed by Qatrān, in the fullest form in which they occur in the poems.

1. Amīr 'Imād ud-Dīn Abū Naṣr.
2. Abū Naṣr Muḥammad b. Mas'ūd b. Mamlān.
3. Abū'l-Manṣūr Mās'ūd b. Mamlān.
4. Faḡlūn, Abū'l-Muzaḡḡar.
5. Abū'l-Hayjā Minūchihr b. Wahsūdān.
6. Abū'l-Qāsim 'Abdullah b. Wahsūdān.
7. Amīr Sayyid al-Mansūr Abū'l-Faḡl Ja'far b. 'Alī.
8. Abū'l-Khalīl Ja'far b. 'Alī (or b. 'Izz ud-Dīn).
9. Abū Dulaf.
10. Abū'l-Mu'ammār.
11. Abū'l-Yusr.
12. Abū'l-Ḥasan.

It was an attempt to identify the patrons of Qatrān that first made me realise how unsatisfying was our knowledge with regard to the three dynasties which form the subject of this paper.

For purposes of ready reference I append here a list of some of the contemporary Moslem rulers.

Caliphs	Saljuqs	Ghaznavids
al-Qādir Bī'llah 381—422	Tughril Bey 429—455	Maḥmūd 388—421
al-Qā'im Biamrillah 422—467	Alp Arslan 455—465	Mas'ud I. 421—432
al-Muqtadi 467—487	Malik Shāh 465—485	Mawdūd 432—440
	Buwayhids of Rayy etc.	
	Rukn ud-Dawlah 320—366	
	Fakhr ud-Dawlah 366—387	
	Majd ud-Dawlah 387—340	

I hope elsewhere to deal fully with the life and works of Qaṭrān, it will here suffice for me to say that the date of his death is variously given by his Persian biographers as A. H. 445, 465, and 485. With this margin of forty years it was hard to decide the approximate date when he might have begun to write panegyrics. All we knew for certain was that when Naṣir Khusraw met him in A. H. 438, Qaṭrān already had a „*diwān*” to his name. In the first instance I presumed that the Abū’l-Ḥasan, to whom no less than ten „*qaṣidas*” are addressed might be Shams al-Ma’ālī Qābūs b. Washmīr who died in A. H. 403. I was encouraged in this view by a verse in which reference is made to Abū’l-Ḥasan’s son Minūchīhr. But the identification of patrons who lived many years later led me to abandon Qābūs and to find Qaṭrān’s Abū’l-Ḥasan in the person of one of the Shaddād family, namely Abū’l-Ḥasan ‘Alī b. Mūsā Lashkarī; this and various other identifications led me to accept A. H. 485 as the correct date for Qaṭrān’s death. There are over forty „*qaṣidas*” dedicated to „Abū Naṣr,”<sup>1</sup> nearly all of which were addressed to Abū Naṣr Muḥammad Mamlān, of the Sallār family, but a few which contain the title Imād ud-Dīn (and ‘Amīd ul-Mulk) must, I think, have been addressed to the famous Saljūq vazīr Abū Naṣr Muḥammad b. Manṣūr al-Kundurī,<sup>2</sup> who was put to death at the instigation of Nizām ul-Mulk in A. H. 455. I have not discovered any *qaṣida* addressed to the vazīr Nizām ul-Mulk.<sup>3</sup>

The greatest difficulty has been experienced in regard to Abū’l-Khalīl Ja’far b. ‘Alī, to whom far the largest number of Qaṭrān’s odes are addressed. Taqī ud-Dīn Kāshī, in his „*Khulāṣat ul-Ash’ār*,” says that Abū’l-Khalīl Ja’far was one of the Governors of Azerbaijan and the borders of Kurdistān, and that he died in A. H. 470.<sup>4</sup> I have

<sup>1</sup> It was the constant occurrence of this name that led to the attribution of many of Qaṭrān’s poems to Rūdākī. See my article J.R.A.S. Oct. 1924.

<sup>2</sup> I have not met the title ‘Amīd ul-Mulk elsewhere applied to this vazīr. The *Aḥarīdat ul-Qayṣ* calls him Manṣūr b. Muḥammad.

<sup>3</sup> The little known poet Lāmī<sup>5</sup> of Jurjān, who was a pupil of al-Ghazālī, addressed *qaṣidas* to both these vazīrs.

<sup>4</sup> I have only been able to examine two Mss. of this important work, viz. Or. 3506 in the British Museum, which represents the first recension containing copious extracts from the diwāns of the poets mentioned, and the India Office MS. No. 2561, which represents the later recension and contains only the biographies. Or. 3506 is the older Ms., but is far less accurate than the India Office MS. Or. 3506 gives the date of Abū’l-Khalīl’s death as A. H. 410!! The I. O. MS. gives the date A. H. 470 which I take to be the correct one. The „*Ḥaṣṭ Ḥikm*” also gives A. H. 485 for Qaṭrān’s death.



therefore tentatively suggested that he is the same with [Abū] Faḡl Ja'far b. 'Alī to whom many *qaṣidas* are addressed, supposing that he took the title of Abū'l-Khalīl after the death of his father. He is called in one *qaṣida* "ibn 'Izz ud-Dīn," which I presume to mean that such was his father's title, though it is not mentioned elsewhere. The "Faḡlūn" of Qaṭrān's *qaṣidas* also presents difficulties, but on the authority of the "*Qābūs Nāma*" I take him to be the son of Abū'l-Aswār Shāwīr of the Shaddād family. I further take Abū'l-Yusr [all Mss. of Qaṭrān read Abū'l-Bishr] to be the general of Faḡlūn referred to in the "*Qābūs Nāma*."<sup>1</sup> My impression is that *all* the Faḡls of the Shaddād family who governed were known by the honorific title of Faḡlūn.<sup>2</sup>

I will now proceed to the genealogical tables.

For the House of Ziyār (called by some writers Ziyād) a table has already been drawn up by Munajjim Bāshī (vol. ii pp. 1 v 1). There is one in Justi's "*Iranisches Namenbuch*," and a very incomplete one in S. Lane Poole's "*Muhammadan Dynasties*" (p. 137). None of these are quite correct, and where we might have expected accuracy, namely in the "*History of Tabar'istan*" by Ibn Isfandiyār,<sup>3</sup> the mis-statements are worst of all, as I shall point out in a subsequent note. Ibn Khaldūn IV, 420, calls Washmā'ir "Lashkarī," which would point to some connection with the house of Shaddād.

(See below).

## NOTES ON THE ZIYĀRID CHART

Down to the death of Qābūs in A. H. 403 all genealogies agree. All are also agreed that he was succeeded by his son Minūchīhr, on whom the Caliph al-Qādir Billāh conferred the title of Falak ul-Ma'ālī.

<sup>1</sup> This story is good enough to bear repetition. On p. 149 of the lithographed text we read that Faḡlūn ordered Abū'l-Yusr to proceed to Barda' as commander-in-chief during the summer. Abū'l-Yusr protested saying: "I will not go until winter sets in as the climate of Barda' is very bad, especially in summer." Faḡlūn replied: "Why worry? No one dies before his appointed time." To which Abū'l-Yusr answered: "No one whose Fate has not been decided goes to Barda' in the summer."

<sup>2</sup> On the termination "lūn" (as in Hāfṣūn, Hāmḍūn etc.) as a sign of nobility see Dozy—*Mores in Spain*—Eng. Trans. p. 316.

<sup>3</sup> E. J. W. Gibb Memorial Series II, 1905, pp. 233—236.

He died in A. H. 420 (according to Ibn al-Athīr) and according to most authorities was succeeded by his son Nūshirwān (or Dārā) who reigned until A. H. 441, the year in which Kay-Kā'ūs came to the throne. Now Qābūs had two sons, Minūchihr and Sikandar (or Dārā) and I think it was Sikandar who came to the throne in A. H. 420; for Ibn al-Athīr states that in A. H. 424 Mas'ūd the Ghaznavid confirmed "the son of Qābūs" in the government of Jurjān and Ṭabaristān. Sikandar\* we know died in A. H. 426, and under that year Ibn al-Athīr tells us that Mas'ūd confirmed Dārā, the son of Minūchihr, in the government of those districts. Ibn al-Athīr says that when Tughril in A. H. 433 conquered Jurjān and Ṭabaristān, the *khutba* was read in his name and a certain Mardāwīj b. Bāsū who had accompanied him, was married to Anūshirwān's mother and made governor of the provinces. This Mardāwīj died in the following year and was succeeded by his son Jastān, who was shortly after dismissed by Tughril who appointed in his place Asfār, one of Minūchihr's nobles. The confusion that has existed will be all disposed of if we take it that both Anūshirwān and Iskandar bore the name of Dārā. The "*Ta'rikh-i-Yamīn*" says, correctly, that Qābūs had two sons, Minūchihr and Dārā.<sup>†</sup>

Kay-Kā'ūs succeeded his cousin Anūshirwān in A. H. 441 and ruled at any rate down to A. H. 475, for it was in that year he composed the "Qābūs Nāma" for his son Gilānshāh, as he tells us at the end of the book. Ibn Isfandiyyār and Riżā Qulī Khān and others following them state that Kay-Kā'ūs died in A. H. 462. How Riżā Qulī, as editor of the lithographed edition of the "*Qābūs Nāma*," came to make such a blunder is inconceivable. But Ibn Isfandiyyār makes a second equally bad blunder when he says that "Gilān Shāh died, and was succeeded by his cousin Anūshirwān b. Minūchihr b. Qābūs in A. H. 471. Anūshirwān was, as we know, his father's first

\* The "*Zīnat ul-Majālis*" (Bodleian MS. Elliot 419. fol. 253b.) is the only Persian authority I have seen which says that Sikandar ruled after his father. It has been generally supposed that he never reigned at all.

† Ibn Isfandiyyār, p. 235, says that Minūchihr died in A. H. 424, and was succeeded by his son Abū Kālīnjār b. Wayhan [sic] al-Qūhī [the Qūhīs were Kurds, see *Kāmil*, Belaḡ X. p. 173. l. 3] who was commander-in-chief of Dārā's army. Can this mean that Anūshirwān was commander-in-chief to his uncle Sikandar? The reading Kālīnjār is doubtful. The correct form may be *Kālījār*, possibly a corruption of the Persian *Kālār* (battle), in which case Abū Kālījār would have the name meaning as Abū 'l-Hayjā.



cousin, and had died in A. H. 441. Gilān Shāh ruled until he was defeated by Ḥasan-i-Šabbāh in A. H. 483 [the year of the capture of Ālamūt (الأموت) which with the "alif-madda" (=two alifs) gives the chronogram]. The "*Ḥabīb us-Siyar*" strangely enough gives A. H. 470 as the year in which the Isma'īlis defeated Gilān Shāh. In his "*Nizād Nama*" (B. M. Ms. Or. 3378) Rizā Qulī says Gilān Shāh ruled seven years. The following additional relationships of this family are incidentally mentioned in the "*Qābūs Nama*." Addressing Gilān Shāh, Kay-Kā'ūs speaks of "your grandfather Maḥmūd," and "your maternal uncle Mas'ūd." The sister of Anūshirwān had married Mas'ūd, who thus became cousin by marriage to Kay-Kā'ūs, the father of Gilān Shāh. Minūchihr had married a daughter of Maḥmūd of Ghazna, and this is presumably why Maḥmūd is spoken of as the "*jadd*" of Gilān Shāh, though he was not actually his ancestor. On p. 211 he says: "My grandmother was the maternal aunt of Fakhr ud-Dawlah, the brother of Azud ud-Dawlah [the Buwayhid]. My father and the father of Fakhr ud-Dawlah were the "*dukhtar sādās*" of Ḥasan-i-Firūzān." Ḥasan-i-Firūzān the Daylamī ruled over Ṭabaristān and died in A. H. 356, the year that Qābūs came to the throne.<sup>1</sup>

By Kay-Kā'ūs' grandmother is presumably meant the wife of Qābūs, who would therefore be a sister to the wife of Rukn ud-Dawlah the Buwayhid. Sikandar b. Qābūs and Rukn ud-Dawlah were thus grandsons of Ḥasan-i-Firūzān. Rizā Qulī (*Nizād-Nāma* fol. 36b.) says Fakhr ud-Dawlah married a daughter of Qābūs.

Justī says Anūshirwān had a son Abū'l Maẓaffār.<sup>2</sup> Aṣ-Ṣadafī (*Tārīkh Duwal il-Islām*) declares that the Ziyārids came to an end with the death of Anūshirwān in A. H. 430. Even Ibn Khaldūn says the Ziyārids came to an end with the conquest of their country by Mas'ūd.

<sup>1</sup> Ibn al-Athīr tells us that when in A. H. 442 Tughril captured Isfahan the governor of 'Amān was Abū'l Muẓaffār, son of Abū'l Kālīnjār Karshāsp, the son of 'Alī ud-Dawlah Muḥammad Abū Ja'far, son of Dushmanasr, Ibn Kākwayh, who married the sister of Majd ud-Dawlah the Buwayhid. We hear of this Abū'l Kālīnjār in A. H. 428 concluding a peace with his nephew Jalāl ud-Dawlah the Buwayhid of Iraq [A. H. 416—435]. He was in Hamadān in A. H. 434 when that town was attacked by Ibrāhīm Ināl. He died in A. H. 443. Another Abū'l Kālīnjār was the son of Sultān ud-Dawlah b. Bahū ud-Dawlah b. Azud ud-Dawlah, and succeeded his uncle Jalāl ud-Dawlah in A. H. 435 (*Āmirī*). He was also called al-Marambān.

<sup>2</sup> Justī (p. 443) gives a tentative genealogy of the descendants of Firūzān, prince of Shākīr (Gīlān).

## NOTES ON THE SALLĀR CHART.

We first hear of Wahsūdān b. Jastān of Daylam in A. H. 259, as having a dispute with Muḥammad b. Faḡl b. Yabān. (See Ibn al-Athīr VII. 183).

Ibn al-Athīr VIII. 96, mentions Wahsūdān father of Surkhāb. Ibn Khaldūn IV. p. 420 says Washūdān had two sons, Ḥasan and Surkhāb, who were the cousins of Mākān b. Kākī. His brother Ṣa'luk and his uncle 'Alī b. 'Alī b. al-Faḡl were employed by Daysam against the Kurds in A. H. 330 (*Kāmil*).

Munajjim Bāshī says the Sallār Muḥammad was an officer in Mākān's army, who became an independent ruler in Daylam after the downfall of Mākān in A. H. 329.

Mas'ūdi IX. 16 says that the father of Marzubān Muḥammad ibn Musāfir the Sallār was called ASWĀR.

We are told by Ibn Khaldūn that the first Lashkarī like Mardāwīj belonged to the Asfār nobility. Thus the name Aswār (Sawār) or Asfār<sup>1</sup> occurs in connection with all the three dynasties under discussion. Ibn al-Athīr (under A. H. 316) tells us that the chief *qā'id* of Asfār was Mardāwīj b. Ziyār ad-Daylamī, who was sent to Sallār, lord of *Shamirān af-Ṭarm* demanding his allegiance. It was this Sallār who afterwards became lord of Azerbaijan etc. Mardāwīj finally overcame and slew Asfār, and then turned his attention to Ṭabaristān and Jurjān, which was held by Mākān b. Kākī. Under A. H. 319 he tells us that Lashkarī ad-Daylamī was also a *qā'id* of Asfār's. But under A. H. 326 Ibn al-Athīr speaks of the conquest of Azerbaijan by *Lashkarī ibn Mardī*, a lieutenant of Washmīr's "who was a far greater man than the Lashkarī we have mentioned above." Munajjim Bāshī confuses the two sons of Marzubān I., namely Jastān I. and Ibrāhīm I. with the son and grandson of Marzubān II., who were also Ibrāhīm and Jastān. His genealogy is as follows: — Marzubān I., son of Muḥammad b. Musāfir, died A. H. 346; Jastān, son of Marzubān I., Wahsūdān, son of Muḥammad b. Musāfir; Isma'il, son of Wahsūdān; Ibrāhīm, son of Marzubān II.; Marzubān II., son of Isma'il. The confusion is of course due to the identity of the names, and he supplies no further dates.

<sup>1</sup> Derived from old Persian "*asphahara*."



Justi is also in error in making Ibrāhīm II. (the father of Jastān II. and Aḥmadil) the son of Wahsūdān II. Sachau calls Ibrāhīm the 7th ruler the son of Marzubān I. whereas he is as the son of the 6th ruler Marzubān II. and puts Ibrāhīm before his father. Ibrāhīm the son of Marzubān I. apparently never ruled.

All this confusion has been caused by the failure to recognise the two distinct branches which ruled simultaneously. Of this fact we have, however, certain information thanks to Nāṣir-i-Khusraw who tells us that in A. H. 438 he found Abū Šāliḥ (i. e. Jastān II.) ruling in Shamīrān,<sup>2</sup> and Abū Maṣṣūr (i. e. Wahsūdān II.) in Tabriz.<sup>3</sup> The "diwān" of Qaṭrān supplies us with the names of the descendants of Muḥammad Mamlān ar-Rawwādi, but of the collateral branch only mentions Jastān II.

Aṣ-Ṣadafi (*op. cit.*) displays his ignorance again in connection with the Musāfirids, by declaring that they came to an end in A. H. 426, when Mas'ūd took Ibrāhīm prisoner.

### THE HOUSE OF SALLĀR OR MUSĀFIR.

I have been unable to find any genealogical table of this family which is at all complete; Justi's is the only one with any pretension to completeness, but he has failed to distinguish the branches descended from Isma'īl. Munajjim Bāshi — followed by Huart and Sachau — only deals with one of the two branches into which this family split about A. H. 355. Marquart (See J. R. A. S. 1909, p. 174) has attempted but without success to construct a pedigree by merging the Sallārs with the Shaddāds on the basis of Frāhn's Shaddād tree, of which I shall speak below. Fortunately in preparing this family tree we have one or two assured dates to go upon, and it will be seen that the family split into two distinct branches.

<sup>2</sup> Shamīrān or Samīrān was such an important fort that it was called "*uḥḍat qat'a Alamūt*" the sister fort to Alamut. (Yāqūt III, p. 149.)

<sup>3</sup> Abū Maṣṣūr was governor of Tabriz in A. H. 434 when that town was almost entirely destroyed by an earthquake. The Amir was saved because he happened to be visiting a garden. Nearly 50,000 inhabitants perished. The Amir put on black for mourning. But he immediately withdrew to a hill fortress fearing the Ghuzz might take advantage of the city's plight. When in A. H. 446 Toghril entered Tabriz — which had been restored in A. H. 439 — Abū Maṣṣūr agreed to pay a large sum and gave his son as a hostage. (Kāmil)

Aṣ-Ṣaḍaḥ (*Tārīkh Duwal il-Islām*) says nothing is known of this family between A. H. 355 and 420: i. e. between the death of Wahsūdān I<sup>1</sup> and the accession of Ibrāhīm II.

The most uncertain personage of my table is the father of Muḥammad Mamlān. All the tables I have consulted give Ismaʿīl as the father of Marzubān II. and of Muḥammad Mamlān. I have been led to suggest a variation by the study of the Armenian Chronicle of Stephanos Asōjik. If this is trustworthy we must draw up the genealogy of Muḥammad Mamlān as follows: Mamlān, the son of Aplhač the son of Rowad the son of Salar.

The account of these rulers only extends over the years A. H. 373—394 (which I make the equivalent of the Armenian era 431—452: i. e. A. D. 983—1003). Asōjik also mentions during the same period Phatlun (=Fazlūn), Amir of Ganja, and Apatluph (=Abū Dulaf), Amir of Gołthn (Nakhchuwan), both of whom were patrons of Qaṭrān.

Aplhač **اڤلاخ** most probably stands for Abū'l-Hayjā, of whom we should know nothing were it not for a casual note in Ibn Hauqal's geography which tells us (p. 208) that in A. H. 344 Abū'l-Hayjā b. Rawwād<sup>2</sup> was ruling over Ahr and Warzaqān<sup>3</sup>. His father Rawwād must, I think, be Ismaʿīl of whom nothing is related beyond the fact that he was the son of Wahsūdān I. I think it more than probable that Wahsūdān I. also bore the title of Sallār<sup>4</sup>; and thus we see an important gap in the genealogy of the Musāfir family is filled by this Armenian author. If Asōjik's dates are to be trusted Mamlān I. must have reigned over forty years.

<sup>1</sup> This name which Justi says meant "one who has rendered good service to the Religion" is sometimes found contracted to Sūdān. Wahsūdān I. appears from a passage in Yāqūt (III. 129) to have ruled for 10 years over Samirān. From the same source we learn that when in A. H. 379, Fakhr ud-Dawlah b. Rukn ud-Dawlah the Bowayhid occupied this fort, he found in it the son of Nuḥ the son of Wahsūdān, who was only a child, with his mother. Fakhr ud-Dawlah married the widowed mother, and gave the child in marriage to one of his own relations. It is possible that Nuḥ's widow was the mother of Majd ud-Dawlah (A. H. 387—420) the father of Qaṭrān's Abū Dulaf, who was still alive in A. H. 444.

<sup>2</sup> I believe the correct reading of this name is Rowād or Rowād. The Armenian historian Asōjik always writes **Rowāq** and in some Arabic MSS. I have met with

الروادي.

<sup>3</sup> ... و آبا الہیجاء بن رواد عن نواحیه باغر  
و وزقان علی خمسین الف دینار

<sup>4</sup> Sallār is no doubt the dialectic form of Sālār which is in turn derived from *salār-dār*.



In connection with the name Abū'l-Hayjā it is to be noted that it is borne by quite a number of historical characters at this period in conjunction with the name Minūchihr, as for example the Shirwānshāhi Abū'l-Hayjā Minūchihr b. Faridūn, Fakhrud-Dīn, who was the patron of the poet Falakī who died in A. H. 575.

I have been unable to trace, outside the pages of the *Kāmil*, a certain Rabīb ud-Dawlah who married the sister of Abū Maṣṣūr b. Muḥammad Mamlān. He had a son named Abū'l-Hayjā, who is also called simply Ibn Rabīb ud-Dawlah. In A. H. 420 he made an alliance with Wahsūdān (i. e. Abū Maṣṣūr his uncle) and the Kurds against the invading Ghuzz. He is also spoken of as al-Hīdyani,<sup>1</sup> governor of Urumiya. In A. H. 425 (see *Kāmil* IX. 298) he was in the fort of Bākūl, in Armenia, when it was captured by the Rumis. It is possible that he is identical with Abū'l-Hayjā Minūchihr b. Wahsūdān b. Mamlān to whom several of Qaṭrān's *qaṣidas* are dedicated, though this is a curious confusion for the poet to have made.<sup>2</sup>

### THE HOUSE OF SHADDĀD.

The genealogy of this family was first worked out in detail by Khanikoff in his masterly article in the *Bulletin Acad. Petersb.* 1849 Vol. VI. (Historical & Phil. Section) pp. 195 *seq.* who brings the table down to the end of the XII. Cent. It is also to be found in Munajjim Bāshī who, however, stops at the end of the fifth century of the Hījra. Justī follows Khanikoff.

In the case of the houses of Ziyār and Musāfir there is an almost total dearth of coins. In the case of the house of Shaddād I have been able to discover at any rate six coins mentioned in catalogues, and small as this number is, they are the greatest help for my purpose.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Perhaps we should read Hīdmani, which is the name according to Ibn Hauqal (p. 773) of a branch of the Kurds. We may detect, I think, the same name in 'Isa b. Mūsā al-Hīdhani. See *Kāmil* sub anno 437 A. H.

<sup>2</sup> Ibn al-Athīr mentions incidentally that Abū'l-Hayja had previously had a quarrel with his maternal uncle Wahsūdān.

<sup>3</sup> Markof (*St. Petersburg* lithographed Catalogue) gives:

1. al-amīr al-Muzaḥḥar al-Maṣṣūr Abū'l-Ḥasan 'Alī b. Ja'far.
2. al-amīr as-Sayyid al-Maṣṣūr Faḍl b. Muḥammad.
3. al-amīr al-Jalīl SHABIR b. al-Faḍl.
4. Abū Maṣṣūr al-Ḥasan b. Sahl. not identified, but he must have ruled after A. H. 467

There are, further, two inscriptions which bear on this family, which I shall refer to below.

### NOTES ON THE BANĪ SHADDĀD CHART.

Munajjim Bāshī, Vol. II, p. 506, says that the Banī Shaddād ruled from A. H. 340 to 468 and ignores all the later rulers of this house. Khanikoff (*Bull. Acad. Petr.* 1849 VL 195) agrees with regard to the first dates, but brings the list down to the end of the sixth century of the Hijra. He tells us that they resided in Qarabagh, Arrān, Ganja and later in Ānī, which they had purchased from the Saljuqs. For in A. D. 1064 (A. H. 457) Alp Arslān<sup>1</sup> captured Ānī from the Armenian prince Bagarat IV., and in A. D. 1072 (A. H. 465) Alp Arslān sold Ānī to an amir of Tovīn<sup>2</sup> named Faḡlūn (Φαγγλύν) who belonged to the Kurdish tribe of RAWWĀDL. He gave the governorship of the city to his grandson Minūchihr, who married an Armenian princess. Vardan says Phatlun placed his grandson, who was a mere youth, in charge of the town, which had evidently been almost destroyed by Alp Arslān. (See Brosset: *Géorgie* I, p. 328, and Arisdağes Lasdi-vertsi *apud* Tchamchéan pp. 110 *seq.*) There is obviously great confusion here because the Faḡlūn (Phatlun) who became amir of Ānī in A. D. 1072 (A. H. 465) was Minūchihr the grandson of Faḡlī (also called Phatlun).

as his coin bears the names of Malik Shāh and the Caliph al-Muqaddī. Frähn, in his article on the Galathi inscription mentioned below, gives:

5. 'Alī b. Mūsā لىلى مرى (al-Lashkarī) in reign of al-Qā'im bi-amrillāh.

*Bartholomaei* (4<sup>e</sup> éme lettre. Bruxelles 1864) gives:

6. Al-Amīr al-aḡall Shā'ir in reign of al-Qā'im bi-amrillāh.

I think the name Shā'ir or Shāwir, should be read Shābūr or Shāwūr and is only a corruption of Shāpūr. There is a verse in one of Qajrān's *qasidas* dedicated to Abū'l-Ḥasan which may possibly read:

نشسته شاه شادادان بتخت منك شاوران  
رخش چون لاله نيسان كفش چون ابر فروردین

"The king of the Shaddādīs has mounted the throne of the Shāwir's. His cheek is like a tulip in the mouth of Nisān and his hand is like a cloud in Farwardīn."

<sup>1</sup> On p. 31 of Al-Bondarī's *Saljuqs of Iraq* (ed Houtsma) there is a foot note giving a reading found in one MS. of the text to which Sachau (*loc. cit.*) has called attention. It runs as follows.

و فتح بلد آنى و سلمه من لامير ابى لاسواد (الاسوار *sic.* for الشدادى)

<sup>2</sup> Tovīn, or Dawīn, also called Dabīl, lies to the south of Erivan, and in the XIth century A. D. was a larger town than Ardabīl.



The founder of the house was a certain "Muḥammad b. Shaddād" who ruled from A. H. 340 to 360 when he was succeeded by his son "Abū'l-Ḥasan 'Alī b. Ja'far Lashkarī." His full title according to a coin in the Hermitage was "al-amīr al-Muzaffār al-Manṣūr;" he died in A. H. 368 and was succeeded by his brother "al-Marzubān," who ruled until he was murdered while out hunting by his brother "Al-Faḡl" in A. H. 375.<sup>1</sup> Al-Faḡl reigned down to A. H. 422. It was he who in A. H. 413 built the great bridge over the Aras. Ibn al-Athīr says that in A. H. 421 Faḡlūn the Kurd made an expedition against the Khazars. On a coin in the Hermitage he is called "Al-Amīr as-Sayyid al-Manṣūr Faḡl b. Muḥammad." He had two sons 1. Abū'l-Faṭḥ Mūsā\* and 2. Abū'l-Aswār Shāwir. On his death he was succeeded by Mūsā who ruled for three years and was succeeded by his son Abū'l-Ḥasan 'Alī b. Mūsā Lashkarī, who was one of Qaṭrān's patrons. A coin of his is mentioned by Frähn, with an illegible "nisba" which can, I think, now be safely read as "al-Lashkarī." This coin bears the name of the Caliph al-Qā'im bi amrillah. Munajjim Bāshī says he ruled from A. H. 425 to 440, when he was succeeded by his son Nūshīrwān," who only ruled for a very short period, after which in the same year the succession passed to the second son of Al-Faḡl I, Abū'l-Aswār Shāwir, whose full title according to a coin mentioned by Bartholomæi (4ème lettre. Bruxelles 1864) was al-Amīr al-ajall Shāwir, (during the caliphate of al-Qā'im bi amrillah). There is also a coin in the Hermitage which reads al-amīr al-jalīl Shābir b. al-Faḡl. If I am correct in identifying Abū'l-Ḥasan 'Alī b. Mūsā with the Abū'l-Ḥasan so often addressed by Qaṭrān, this man had three sons namely Nūshīrwān, Minūchīhr and a third whose name is not mentioned by Qaṭrān. From a *qāṣida* dedicated to Abū'l-Ḥasan

<sup>1</sup> Vardan- (Emin's Russian translation p. 125) says: About this time [no date is given but the last date mentioned in A. D. 1047] a certain woman named Mam came from Persia with three little sons, and settled under Prince Grigor in Paros. The sons gave their mother to the prince as a hostage and received Shotk and Shamtrān in fief. Finally they killed the amir of Ganja at Azis and occupied that town also. The eldest son was Barzwān who died soon after and was succeeded by the second brother Lashkarī (*see* for Lashkarī) who took Partar [= Barda'] and Shamkor from Sallār. Lashkarī was killed out hunting by the third brother Phatlūn who took possession of all the lands. This Sallār must I think have been Abū'l-Hayja b. Isma'il b. Wahsūdān I.

<sup>2</sup> Munajjim Bāshī in his marginal genealogies says Mūsā was the son of al-Marzubān, but the text is correct.

it would appear that during his life-time these three sons were given district governorships, the youngest being governor of Arrān.<sup>1</sup> The best known of all the Banī Shaddād is, however, ABŪ'L ASWĀR SHĀWIR, for he is more than once referred to in the *Qābūs Nāma*<sup>2</sup> and is also mentioned in the Armenian histories. He seems to have ruled from A. H. 440 to 459.<sup>3</sup> There is also an inscription in his name dated A. H. 455, which has been described by Frāhn in the *Memoires Acad. Petr.* Tome III. 1835, „*Erklärung der Arabischen Inschrift des Eisernen Torstügels zu Galathi in Imerethi*“. This place is near Kutais in Georgia, and the inscription says:

“This door was made by the order of Mawlanā al-Amīr as-Sayyid al-Ajall Shāwir (شاور) b. al-Faḡl. The work was supervised by Abū'l-Faraj Muḥammad b. 'Abdullah and was executed by the smith Ibrahim b. 'Othman b. Ankwayh in A. H. 455.

Shāwir I. was succeeded in A. H. 459 by his son Faḡl II., otherwise known as Faḡlūn and as Minūchīhr. This is presumably the Faḡlūn who was the patron of Qaṭrān. He is also the Faḡlūn of whom several anecdotes are related in the “*Qābūs Nāma*.” He had a commander-in-chief named Yamīn ud-Dawlah Abū'l-Yusr to whom many of Qaṭrān's poems are dedicated and who is the subject of the anecdote referred to above. He was apparently governor of Tovin, Ānī and Ganja. But at this point in the family tree of the Banī Shaddād we begin to experience doubt and confusion. Shāwir I. had,

<sup>1</sup> The passage in question runs as follows:

روم و گرجستان بفرمان منوچهر آورد  
هند و ترکستان بزیو دست نوشیروان کند  
او بتخت ملک ایران در نشیند در نظر  
کبوترین فرزند خود را میتر ارآن کند

“He places Rūm and Georgia under the rule of Minūchīhr.

“He places Hind and Turkestan in the hands of Nūshirwān

“He himself openly occupies the throne of Irān

“He makes his youngest son lord of Arrān.”

I think this youngest son may be the Abū'l Faḡl Ja'far ibn 'Alī mentioned below.

<sup>2</sup> Kay-Kā'ūs tells us that he spent a number of years in Ganja at the court of Abū'l-Aswār Shāwir b. al-Faḡl. He speaks of Faḡlūn b. Abū'l-Aswār who died A. H. 468 in the past tense.

<sup>3</sup> In A. H. 446, Tughril after taking Tabriz, visited Ganja where he found Abū'l-Aswār, who swore allegiance (*Kāmil*).



according to some authorities, three sons, namely Faẓl II., Shūt<sup>1</sup> and Faẓlūn. According to the Armenian historians he had two sons, Minūchihr (*i. e.* Faẓl II.) and Bukar I. According to some writers Faẓl II. reigned from A. H. 459 to 466 and was succeeded by his brother Faẓlūn who rebelled against Malik Shāh and was killed in A. H. 468. But I am inclined to think that Faẓl II. is identical with Faẓlūn, and that he was succeeded in 466 by Abū'l Faẓl Ja'far, the son of Abū'l Ḥasan 'Alī b. Mūsā, and brother of Nūshirwān. I think this man may be identified with Abū'l Khalil Ja'far b. 'Alī, to whom a great number of Qaṭrān's odes are dedicated, and who, according to Taqī ud-Dīn Kāshī, died in A. H. 470.

According to Khanikoff, Faẓl II. (Minūchihr) had two sons, 1. Faẓlūn I., who was amir of Ganja when that city was captured by Malik Shāh in A. D. 1088 (A. H. 481), and 2. Abū'l-Aswār II., who was amir of Ānī when that city was captured by King David the Restorer in A. D. 1124 (A. H. 518). Abū'l-Aswār II. had a son Maḥmūd, who had a son Kay Sulṭān of whom an inscription exists in Ānī bearing the date A. H. 595 (A. D. 1198).

The inscription begins as follows:

من کی سلطان بن محمود بن شاور بن منوچهر الشدادی  
از برای جان فرازی جد و فرزندانم چنان فرمودم کی الخ

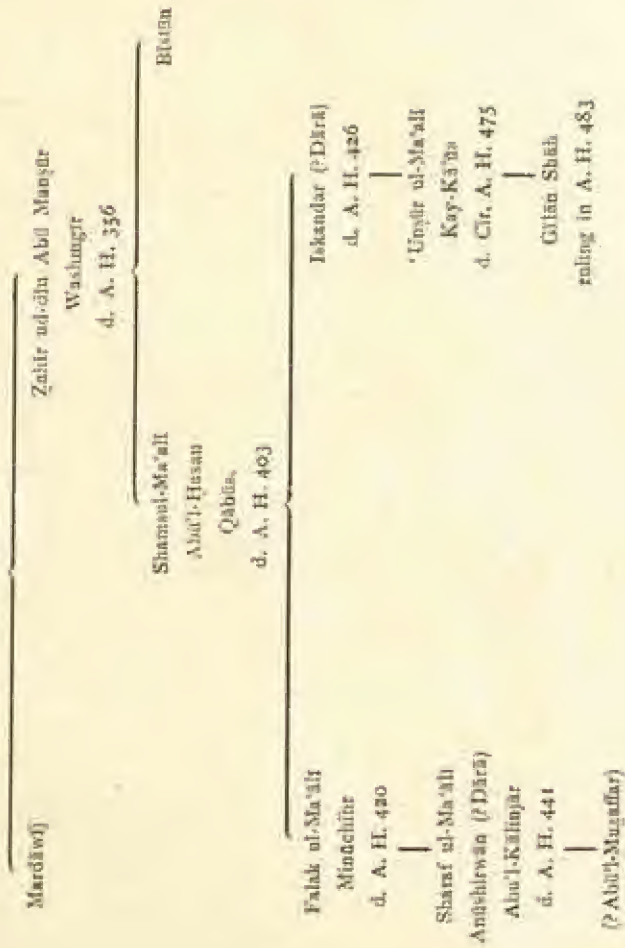
My own researches have carried me down to the end of the fifth century of the Hijra, and for the rest of the Shaddād genealogy I have merely followed Khanikoff and Brosset. My object has been achieved if I have succeeded in clearing up some of the chronological difficulties in the history of Northern Persia between A. H. 300 and 500.

<sup>1</sup> These two names are I think Armenian, and represent the originals Ashot [Աշոտ] and Bagr or Bagarat [Բագրատ]. It is quite likely that the Moslems were at this time in the habit of taking Armenian names, just as the Armenians so often took Arabic names. See interesting note on this letter practice by Brosset. *Hist. Arménie*. Vol. I, p. 213, note (3).





# THE BANI ZIYĀR

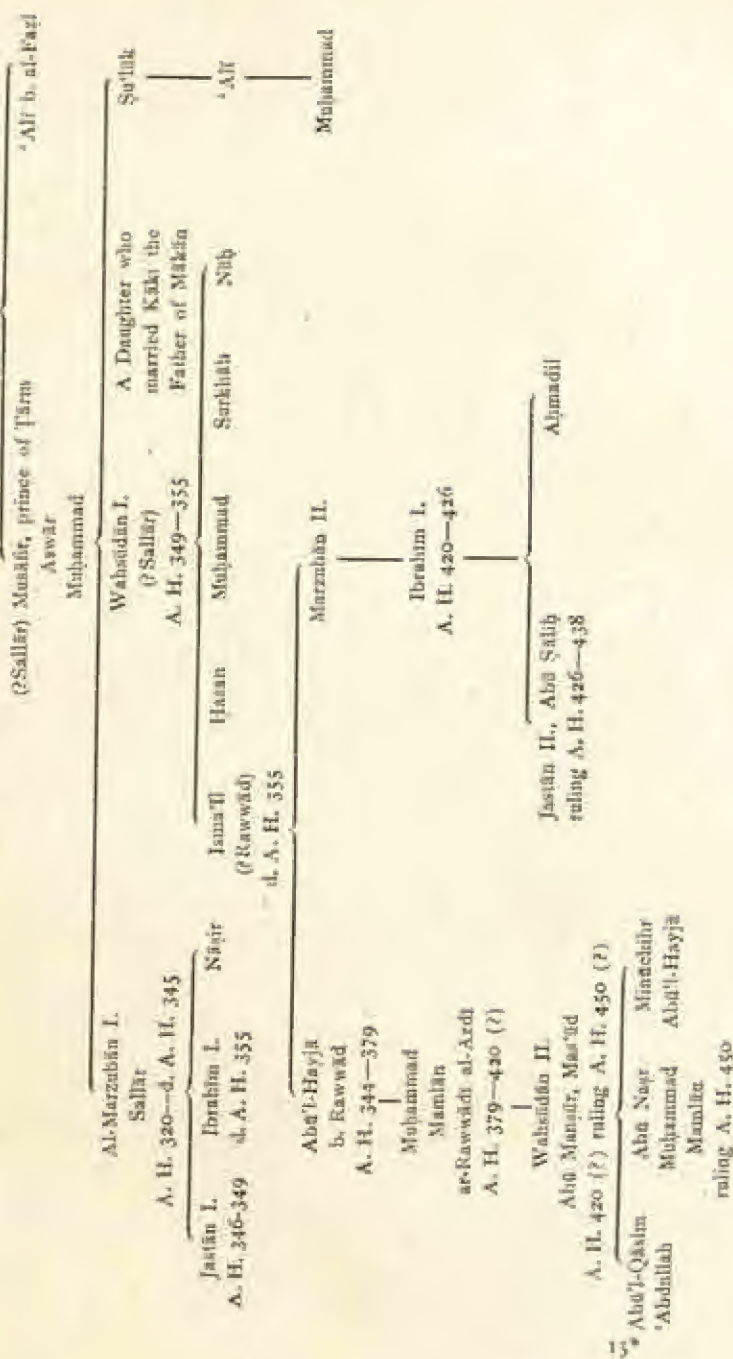






# THE BANI SALLĀR

## AL-FAZL

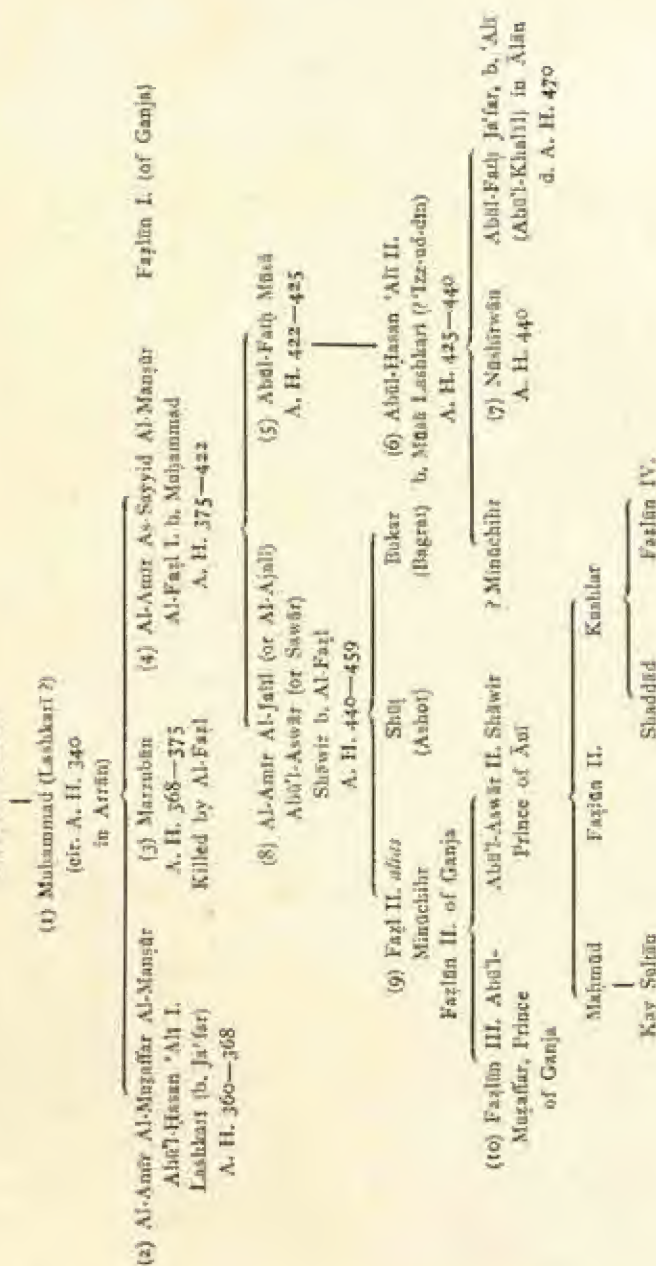






## THE BANI SHADDĀD

## SHADDĀD







## INDISCHE HISTORISCHE PORTRÄTS

### DIE MINIATUREN-ALBEN DES BERLINER VÖLKERKUNDE- MUSEUMS

Von HERMANN GOETZ

Während Hindus und Perser beide eine geschlossene, in sich gerundete kulturelle Tradition besitzen, trägt das indische Muhammedanertum, aus beiden entsprossen, doch seine eigene, persönliche Note, die über den Rahmen dessen weit hinausgreift, was ihm jene beiden gegeben. Immer in der Minderheit gegenüber den unterworfenen Indern, durch große Bergsysteme vom Westen abgeschnitten, waren die Muslims des Gangeslandes auf sich selbst gestellt und nur der härteste Kampf konnte sie vor dem stets drohenden Sturz und Verderben bewahren. Nur der Stärkste, Skrupelloseste, Klügste konnte ihr Führer sein, sie haben bis zur Gegenwart als Herrscher nur den anerkannt, der sich den Thron mit eigener Faust errang. Selbst die lange Herrschaft der Großmoghuls war ein steter Kampf um die Macht, jeder der sechs ersten Kaiser bahnte sich den Weg zur Krone über blutige Schlachtfelder und die Leichen und Ketten seiner Brüder und Eltern. Und die späteren waren nur noch die Puppen, die Rechtsmittel miteinander um die Regierung kämpfender Generale und Fürsten. Und nicht nur das! Die kleine Schar der Anhänger Muhammeds war um jeden Zuzug froh, den sie aus dem Westen erhielt, mochten es Araber oder Türken, Osmanen oder Perser, ja selbst europäische Söldner sein; alle Nationen des Islam waren willkommen, alle wurden bald zu einem neuen Herrenvolke, den Moghuls, zusammengeschweißt. Es entstand so eine Aristokratie des Schwertes, grausam und parvenühaft, aber auch von scharfer Beobachtungsgabe und jeder neuen, selbst noch so fremden, Kulturerrungenschaft offen. Und wie die Kondottieri und Großbankiers des Italiens der Frührenaissance, liebte es ihre Prunksucht, die Kunst zu pflegen, eine Kunst, die mit allen Tradi-

tionen brach und doch letzten Endes in denen der umliegenden wie des eigenen Landes tief verankert war. Denn die Ansätze zu eigenen starken Künstlerpersönlichkeiten wurden durch die Unruhe der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse bald zum Verkümmern verurteilt. Die Malerei des Moghulreiches zeigt so denn zwei ganz verschiedene Tendenzen: Die handwerkliche Tradition, mit den Formeln des indischen Mittelalters arbeitend, nur verbessert, oder, wenn man will, auch verschlechtert, durch die meist recht äußerliche Annahme persischer, europäischer und vielleicht auch ostasiatischer Kunstmittel. Und zum andern ein ausgesprochener Naturalismus, der innerhalb der durch die Tradition gezogenen Grenzen zur feinsten und zugleich aktuellsten Beobachtung drängte. Daraus ist neben dem Genrebild vor allem das Porträt entstanden. Keine andere asiatische Kunst hat so die Porträtmalerei gepflegt wie die Malerei des Großmoghul-Reiches. Man kann ruhig behaupten, ungefähr die Hälfte aller Moghul-Miniaturen sind Porträts — der Kaiser und Prinzen, der hohen Generale und kleinen Offiziere, der Künstler, Geistlichen und Heiligen. Und meist gibt eine kurze Inschrift den Namen des jeweils Dargestellten, gelegentlich auch alle seine Titel und Stellungen; zum Beispiel „Multafat Khān“, oder „Bāji Rāo der Marāthe“ oder „Nawāb Āsaf Khān, der Schwiegervater des Kaisers Shāhjahān“, oder „Nawāb Amir-al-Umarā (Fürst der Fürsten“) Zu'l-Fiqār Khān Bahādur (der Held) Sohn des Nawāb Asad Khān Bahādur, des Großveziers zur Zeit des Kaisers 'Ālumgir“, manchmal hat auch der Maler sich noch selber kurz vermerkt: „Zeichnung von Manōhar“ oder „Werk des Shaikh Khudāwand, welcher in Ĥaidarābād ansässig ist“. Persönlichkeit an Persönlichkeit reiht sich so, fast alle wohlbekannt; nicht nur, daß ihrer die Geschichtswerke und Reiseberichte gar oft Erwähnung tun, sondern eigene Handbücher, wie die Ma'āsir-al-Umarā, die Tazkirat-al-Umarā und andere geben ihre genauen Biographien. Nirgends sonst in der orientalischen Geschichte kann man so tiefe Blicke in das Leben der Vergangenheit tun, gar auf dem Gebiete des Islam, wo uns bei allem Reichtum der historischen Überlieferung nur zu oft die kulturelle Umwelt schattenhaft bleibt. Es ist nicht nur, daß die Kenntnis der äußeren Erscheinung der handelnden Personen uns vieles in der Geschichte des Großmoghul-Reiches besser verstehen läßt, aber das ganze Milieu der Bilder erlaubt Einblicke in das tägliche Leben, die Sitten und Gebräuche der Zeit, wie sie literarisch kaum überliefert



und jedenfalls zeitlich nicht so genau erfassbar sind. Gar die Geschichte der damaligen Tracht, von der sich in den *Āin-i Akbari*, Manucci, Thomas Roe usw. nur spärliche Nachrichten finden, läßt sich bis in die Einzelheiten aus ihnen rekonstruieren.<sup>1</sup> Die Bedeutung der indischen Miniaturenporträts für die Geschichtsforschung ist daher mit Recht von namhaften Gelehrten anerkannt worden, und Vincent A. Smith, Beveridge, Hanna, Irvine, Sir Thomas Arnold, T. H. Hendley und andere haben von ihnen bei ihren Arbeiten weitgehend Gebrauch gemacht. Freilich, man war oft etwas zu leichtgläubig gegenüber den Angaben der Bilder. Es fehlte noch jede kritische Vorarbeit, und man prüfte im allgemeinen nicht nach, ob die dargestellte Person ihrer Erscheinung, Kleidung usw. nach wirklich die sein könne, als die sie die Beischrift ausgab. Wenn zum Beispiel Vincent Smith in seiner Biographie Kaiser Akbars (Oxford 1917) auf Tafel S. 306 ein Bild des Großveziers Abū'l-Faẓl bringt, so ist dies laut der Beischrift ganz korrekt, jedoch stimmt es zu keinem der anderen erhaltenen Porträts, und Kostüm und Stil der Malerei weisen auf die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts als seine Entstehungszeit. Und ebenso steht es mit vielen der anderen Miniaturen. „Kaiser Akbar als Knabe“ (The earliest Indo-Persian Painting!) kann aus diesen Gründen kaum vor der Zeit Farrukhsiyars (1713—1718) entstanden sein, die Bilder Mān Singhs (S. 240), Tānsēns, Bīrbals und Akbars (S. 422) gehören alle der Zeit Shāhjahāns an und sind ebenfalls unecht. Und bei anderen Publikationen ist es meist auch nicht anders. Die indischen Maler waren Handwerker, frei von jeder historizistischen Neigung, und so gut und unbefangen sie daher die Konterfeis ihrer Zeitgenossen gestaltet haben, so wenig kümmerten sie sich um die Wahrheit, wenn es sich um die Darstellung längst Verstorbener handelte. Man hat freilich versucht, deren Bild zu bewahren, indem man von ihm Schablonen schuf und erst deren Pausse freihändig ausarbeitete; aber schon nach zwei bis drei Generationen hatten diese Schablone nach Schablone gearbeiteten konventionellen Bilder<sup>2</sup> kaum noch Ähnlichkeit mit ihren ursprünglichen Vorlagen. Es nicht anders als in unserem Mittelalter! Eine Statue und Gemälde Karls des Großen zu Beginn der Renaissance wäre nicht anders zu werten. Sollen also diese Porträt-Miniaturen

<sup>1</sup> Vgl. meine Studie im Jahrbuch der Asiatischen Kunst, Leipzig 1924.

<sup>2</sup> Siehe solche z. B. Museum für Völkerkunde, Berlin, IC 24 350 — IC 24 353, fol. 15a — Tagore Collection, Calcutta, die so gut wie identisch.

wirklich der historischen Forschung dienen, so muß eine sorgfältige Auslese getroffen werden, und an Hand langer Vergleichsreihen und epigraphischer, wie stilistischer und kostümgeschichtlicher Kriterien die Echtheit und Zuverlässigkeit der einzelnen Darstellungen geprüft werden. Das folgende Register möge der erste Ansatz einer solchen Bearbeitung sein, zugleich ein Katalog der in den Alben des Berliner Völkerkunde-Museums befindlichen Bestände. Denn zu einer wirklich umfassenden Konkordanz fehlen noch die Unterlagen.

Noch einige Worte zur künstlerischen Gestaltung der Porträts! Was vor allem auffällt, es herrscht in den indischen Miniaturen das reine Profilbild, eine Manier, zu der die ersten Ansätze schon im 11. Jahrhundert sich zeigen, die aber erst Ende des 15., Anfang des 16. Jahrhunderts zur reinen Ausführung gelangt ist, als in langsamer Rückentwicklung die indische Malerei bei den primitiven Methoden der altägyptischen Kunst angelangt war: Formung der Gestalten aus ihren einzelnen, jeweils in der klarsten Ansicht aufgenommenen Einzelgliedern; beim Kopf also Profil mit von vorne gesehenen Augen. Und im Prinzip ist dem auch die spätere Malerei trotz allen sonstigen Verfeinerungen treu geblieben. Nur unter Jahāngir und Shāhjahan (1605—1659) und um die Mitte des 18. Jahrhunderts ist vorübergehend dieser Stil unter europäischem Einflusse durchbrochen worden. Großes Gewicht wurde auf die Erfassung des Gesichtskonturs und des Ausdruckes der Augen gelegt. Bei aller guten Beobachtung aber zeigt der übrige Körper meist konventionelle Züge, die Komposition des Bildes liegt in bestimmten Formeln fest. Am häufigsten ist das stehende Vollbild, seit Jahāngir (1605—28) zu großer Blüte gelangt. Die Hände ruhen meist auf dem Dolche oder Schwert, bei Hofbeamten auch auf einem langen Stabe oder Buche. Als modischere Posen sind ein Falke auf dem Handschuh oder eine Blume oder Agraße in der erhobenen Hand seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts beliebt. In älterer Zeit herrscht ein gleichmäßiger hellgrüner Hintergrund, unter Shāhjahan und Aurangzēb (1628—1707) meist ein cremegelber, der allmählich in eine grüne Standfläche übergeht. Seit Beginn des 18. Jahrhunderts gestaltet man ihn als lichten, blauen Himmel. Dazu kommen lebhaft farbige Wolken in Gold, Violett und Rot, und gelegentlich einige Blumen in persischer Manier im Vordergrund. Dieser wird oft auch als Balkon gestaltet, auf dem der Porträtierte steht oder auf Kissen und Teppichen sitzt, dahinter Blumen-



beete, oder meist ein Fluß oder See, Berge mit Wasserfall usw. Beim Sitzbild werden, soweit nicht mehr ein Hinlagern gegeben wird, die angezogenen und etwas gekreuzten Beine meist mit dem Dopatta umwunden oder den ausgestreckten Armen gehalten. Keine Kopfbilder sind nicht sehr häufig und dann stets in ein Oval, Viereck oder gar eine Rosenknospe gefaßt. Fürsten werden immer durch einen gründergründigten Heiligenschein gekennzeichnet, der übrigens nicht europäischer Herkunft ist, sondern über die mongolisch-persische Miniaturalerei auf die buddhistische Kunst (mandorla) zurückgeht. Das Brustbild wird meist so formuliert, daß die dargestellte Persönlichkeit gewissermaßen zur Jharokhä herausblickt, dem Balkonfenster, von dem aus die Kaiser und Fürsten mit ihren Untergebenen die Geschäfte zu erledigen pflegten, ohne den Harem verlassen zu müssen; der obere Fenstervorhang und die Balkonstütze wirken dabei als geschmackvoll das Bild oben und unten schließender Dekor. Ende des 18. Jahrhunderts wird es dann üblich, dahinter ein zweites Fenster sichtbar werden zu lassen, das einen Durchblick auf einen Fluß, oder ein Gebäude, zum Beispiel den Tāj-Mahal, gestattet. Das Reiterbild geht ganz auf europäische Vorlagen zurück, zeigt auch nicht selten europäische Landschaften mit Burgen usw. als Hintergrund. Rein indisch dagegen sind die Elefantenreitbilder, von denen solche des Prinzen Dārā-Shikōh das eine Berliner Album in größerer Zahl enthält. Die Bildnisse von Damen sind immer nur aus der Phantasie des Malers geboren; denn wie schon Manucci bemerkt, bekamen die Künstler die Damen des Hofes nicht zu sehen, wie überhaupt kein fremder Mann. Es handelt sich daher nur um Idealbilder, die sich meist an romantische Typen anlehnen, die der Ragmālā- und Ashtanāyakā-Serien; ein anderes Motiv, eine junge Frau unter einem Baum, geht auf die in der indischen Plastik seit ältester Zeit so beliebte Yakshinī zurück. Von Gruppenbildern sind meist nur die kleineren wirkliche Porträts, eigentlich nur genrehaft ausgeführte Einzelbilder, indem man, besonders seit Beginn des 18. Jahrhunderts, die Figuren von Dienern und Dienerinnen, Haremsdamen, Sängerinnen und Tänzerinnen einführt. Die letzteren hatten für die in Indien bei allen Gelegenheiten übliche Unterhaltung zu sorgen, die Dienerschaft sorgte für die Fächerung und die Genüsse des Herrn, mit Chauri, Pfauenfederwedel (Mōrchāl), Betelbüchse (Pāndān) oder der Likörflasche, die zwar streng verboten war, der aber im geheimen alle Welt, besonders

die Damen, um so leidenschaftlicher frönten. Oder aber sie hatte nur die Rangeszeichen zu halten, das in kostbare Stoffe gehüllte Schwert, den Fächer und den Schirm (Chatra). Thronhimmel (Shāmi-yānah) über solchen Gruppen zeigen eigentlich nur die Bilder der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts aus Bengalen. Vorher kommen sie jedoch nur auf den Kaiserbildern vor, wo sie seit den letzten Jahren Jahāngīrs oft frei von christlichen Engeln (nach Vorlagen der Jesuitenmission) gehalten werden. Bis etwa 1700 überwiegt der Takht als Herrschersitz, der zum Sitzen mit untergeschlagenen Beinen eingerichtet war, dann aber kommt der europäische Thronsessel mehr und mehr in Gebrauch. Zu erwähnen wäre ein prachtvoller Thron Jahāngīrs in europäischer, figurenreicher Juwelierarbeit (Berlin IC 24347, fol. 5a). Neben diesen kleineren Szenen haben noch die Staatsprozessions- und Durbārdarstellungen als Porträts zu gelten. Und zwar dermaßen, daß innerhalb ihres einheitlich entworfenen künstlerischen Aufbaues die Einzelgestalten nur aneinandergereihte Einzelporträts sind, was auch ihre so ungeschickte, hilflose Haltung im Rahmen der Gesamthandlung begreiflich macht. Andere Szenen sind selten, doch sollen hier einige erwähnt werden: Jahāngīr beim Gottesdienst in der Moschee, die Prinzessin Zēb-an-Nisā beim Shab-i Barāt-Fest, Prinz Khusrau mit Kampfhähnen, und als amüsantestes: Jahāngīr in Haustoilette mit Nūrjahān bei einem Trinkgelage; nur mit einem Schurze bekleidet. Wahrlich ein ungewohnter Anblick dieses indischen Kaisers! Gegenüber den weltlichen Porträts sind solche religiöser Persönlichkeiten recht selten; es sind meist die bekanntesten indischen Sufis vertreten, aber auch Hindu-Heilige, was bei den engen Beziehungen zwischen Sufis und Bhāktas nicht weiter verwunderlich ist. Nicht nur, daß viele muslimische und Hinduheilige sich in der Mystik in Freundschaft gefunden haben, man denke nur an Lal Ded und Shāh Hussain Hamadāni, Lāl Svāmin, Kabīr, Rāmdās, Haridās, 'Alī Bhagavān und andere; auch die Moghuls haben die vishnuitische Mystik oft nur als eine Abart des Sufismus betrachtet, wie es Dārā Shikōh, Akbar und Jahāngīr bezeugen. Aber mit wenigen Ausnahmen wird man doch diese Porträts als legendär bezeichnen dürfen, wenn sie auch, wie unsere Heiligenbilder, gewisse typische Formen gefunden haben.

Zu dem folgenden Register ist zu bemerken, daß die behandelten Miniaturenbände ursprünglich der Sammlung Hamilton angehörten,



wohin sie aus dem Besitze von Major Polier<sup>1</sup> gelangt sind, für den sie ein indischer Maler namens Mihr-Chand<sup>2</sup> in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zusammengestellt und ergänzt hat.<sup>3</sup> Unter den jeweiligen, alphabetisch geordneten Namen der porträtierten Persönlichkeiten finden sich zuerst die Signaturen und Folios der im Berliner Völkerkunde-Museum befindlichen Porträts; dann folgen Nachweise anderer Bilder in Berliner Sammlungen, von Reproduktionen solcher in auswärtigen Museen, endlich bibliographische Notizen zur Lebensgeschichte der Dargestellten. Den Moghul-Kaisern ist ferner eine Liste derjenigen der hier behandelten Personen beigelegt, die ihre Zeitgenossen waren.

*'Abd-Allah Khān, Sayyid, Saif Khān.* — IC 24345, fol. 7 a: سيد عبد الله دربار شاه جهان. — *Tūzuk-i-Jahāngīrī*, transl. A. Rogers & H. Beveridge, London 1909—1914, I, 298, 380, 382.

*'Abd-Allah Khān, Firōz-Jang.* — IC 24345, fol. 7 a: — عبد الله خان دربار شاه جهان بادشاه. — Preußische Staatsbibliothek, Libr. pict. A 117, fol. 4 b. — *Shāhnavāz Khān, Ma'āsir-al-Umarā*, Calcutta 1888 ff., II, 777—789; *Abū'l-Faẓl, Āin-i Akbarī*, transl. H. Blochmann, Calcutta 1872, I, 492, 496, 503, 505, 514; Elliot-Dowson, *History of India*, London 1867—77, VI, 333, 386, 393, 395, 396, 408, 409, 413, 416, 419, VII, 21, 22; *Tūzuk-i-Jahāngīrī*, I, 27, 72, 82, 87, 127, 140, 155, 157, 200, 213, 219—21, 234, 239, 310, 335—36, 420—21, II, 94, 239, 251, 255, 257, 262—67, 289, 299.

*'Abd-Allah Khān Zakhmī.* — IC 24339, fol. 22 b: عبد الله زخمی. — *Ma'āsir-al-Umarā*, III, 92.

*Abhai Kam, ben Akhairāj ben Bhagvāndās.* — IC 24347, fol. 5 a: ابیہی رام (Jahāngīr mit seinem Hof). — *Tūzuk-i-Jahāngīrī*, I, 29—31.

*Abū 'l-Faẓl 'Allāmī.* — IC 24348, fol. 17 a: ابو الفضل وزیر اکبر بادشاه (unecht?, 18. Jahrh.). — V. A. Smith, *Akbar*, Oxford 1917, p. 306. (Fälschung, 19. Jahrh.); India Office, Johnson Coll. 57 (Binyon-Arnold, *Court Painters*, 1921, pl. 10 a; Fälschung, Ende 17. Jahrh.). — Abdul Qadir, *Abulfazl (Journal of the Panjāb Historical Society I, 1921):*

<sup>1</sup> C. E. Buckland, *Dictionary of Indian Biography*, London 1906, p. 339; H. M. Elliot and J. Dowson, *The History of India as told by its own Historians*, London 1877, vol. VIII, p. 180 f., 233.

<sup>2</sup> E. Kühnel, *Mihr Tschand, ein unbekannter Mogulmaler* (Berliner Museum, *Berichte aus den Preussischen Kunstsammlungen*, XLIII, pp. 115—122, 1922).

<sup>3</sup> Selbst Niederschrift dieses Aufsatzes 1923 ist ein Teil der Alben in den Besitz des Kaiser-Friedrich-Museums übergegangen.

- Ain-i-Akbari, transl. Blochmann (Introduction); Ma'asir-al-Umarā, II, 608—622; Elliot Dowson, V, 511, 516, 522, 524, 529, 530, 543; VI, 1, 96, 97, 98, 101, 138, 141, 142, 146, 154, 288, 442.
- Abū Sa'īd*, Safavī Mirzā, ben Sultān Ḥussain Mirzā. — IC 24347, fol. 5 a: Jahāngir mit seinem Hof — ابو سعيد. — Ain-i Akbari, I, 496; Ma'asir-al-Umarā, III, 513—516.
- Aḥmad Shāh* (1748—1754). — IC 24348, fol. 24 a: احمدشاه بادشاه; IC 24349, fol. 25 a; IC 24350, fol. 18 a: مجاهد الدين محمد احمدشاه بادشاه; IC 24353, fol. 15 a (Kühnel, Miniatur-Malerei im islamischen Orient, 1923, pl. 121). — Kunstgewerbe-Museum, Berlin (Ebda., pl. 122). — Elliot Dowson, VIII, 81, 105—107, 112—115, 140—143, 174, 322—328, 384. Zeitgenossen: — Aḥmad Shāh Durrānī, Navvāb Bahādur Jāved Khān, Safdar Jang.
- Aḥmad Shāh Durrānī*. — IC 24350, fol. 20 b: احمدشاه ابدالی دردران (Jahrbuch der Asiatischen Kunst, 1924). — Neamei Ullah, History of the Afghans, transl. Dorn, 1829—1836; Ibn Muḥammad Amān Abū 'l-Ḥassan Gulistānī, Muḥmil-i Ba'd-Nādiriyah, ed. Mann, 1896, II, Elliot-Dowson, VIII, 106—110, 114, 115, 121, 122, 145, 146, 147, 160, 168, 170, 241, 264, 272, 274, 276, 401.
- 'Ain-az-Zamān*, Shaikh. — IC 24333, fol. 42 a: عمل هاشم — شيخ عين الزمان (E. Diez, Die Elemente der persischen Landschaftsmalerei, Wien 1922). —
- Akbar*, Jalāl-ad-din Muḥammad (1556—1605). — IC 24335, fol. 31 a: جلال الدين محمد اكبر بادشاه (18. Jahrh., unecht!); IC 24339, fol. 31 b (unecht, 18. Jahrh.); IC 24343, fol. 31 a: ابوالمظفر جلال الدين بادشاه (um 1700); IC 24349, fol. 19 a: غازی اکبر بادشاه و جهانگیر; IC 24350, fol. 7 b: ابو الفتح جلال الدين محمد اکبر بادشاه غازی (Sattar Kheiri, Indische Miniaturen, pl. 46); IC 24352, fol. 2 a (17. Jahrh.); IC 24353, fol. 15 a, no. 6: اکبر (um 1800) (Kühnel, Miniatur-Malerei, pl. 119). — Lane-Poole, Mediaeval India, 1903, p. 221; Coomaraswamy, Indian Drawings, II, pl. 25; V. A. Smith, History of Fine Art in India, 1911, pl. 122; V. A. Smith, Akbar, 1917, Frontispiece (echt?, 18. Jahrh.); p. 422, 225; Binyon-Arnold, Court Painters, pl. 9, 10c, 11, 12, 13; Clarke, Thirty Mogul Paintings, pl. 6; Marteau-Vever, Miniatures Persanes, 1913, pl. 159, 160, 173, 174; Martin, Miniature Painting, pl. 213. — V. A. Smith, Akbar, the Great Mogul, Oxford 1917 (dort weitere Literatur). Zeitgenossen: — Abū 'l-Faẓl, Abū Sa'īd, Bāz Bahādur, Birbal, Malik 'Ambar, Mān Singh, Mullā Dōpiyāzāh, Murād, Salīm Chishtī, Tān Sēn.



- Alamgir II.*, 'Aziz-ad-din (1754—1759). — IC 24350, fol. 19b: ابو العدل  
عزیز الدین عالمگیر ثانی بادشاہ غازی; IC 24353, fol. 15a, no. 17 (Kühnel,  
Miniatur-Malerei, pl. 121). — Elliot-Dowson, VIII, 140—143, 168—170,  
239, 241, 264—268.
- 'Alī 'Adilshah II.*, von Bijāpūr (1636—73). — IC 24333, fol. 29a: بادشاہ  
علی بیجاپور; IC 24335, fol. 27b (unbezeichnet); IC 24339, fol. 15b: علی  
عادل شاہ بادشاہ دکن. — Coll. Firmin-  
Didot (G. Le Bon, Les Civilisations de l'Inde, 1887, p. 104). — Elliot-  
Dowson, V, 460, VI, 91, 111, 152, 162, 208, 334, 414.
- 'Aljāh Qāsim 'Alī Khān*, Nawāb. — IC 24345, fol. 1b: نواب علیجہا  
قاسم علیخان. — Elliot-Dowson, VIII, 213—218.
- Allahvādī Khān*. — IC 24347, fol. 5a: Jahāngīr mit seinem Hof:  
اللہ وردی خان. — British Museum, Add. 18, 801 (Binyon-Arnold,  
Court Painters, pl. 20); dō. (Martin, Miniature Painting, pl. 193). —  
Ma'āsir-al-Umarā, I, 207—215.
- Amir Khān*, Nawāb, 'Umdah al-Mamālik. — IC 24348, fol. 13a: عمده  
الممالک نواب امیر خان. — Ma'āsir-al-Umarā, II, 839—841.
- Asad Khān*, Jumlaḥ-al-Mulk. — IC 24345, fol. 20a: وزیر الممالک نواب  
اسد خان بہادر در عہد عالمگیر بادشاہ — نواب امیر الامرا ذو العقارخان  
بہادر پسر نواب اسد خان بہادر. — India Office, Johnson Collec-  
tion I (Arnold, The Johnson Collection, Rupam VI, 1921), Binyon-  
Arnold, Court Painters, pl. 30). — Ma'āsir-al-Umarā, I, 310—321;  
Elliot-Dowson, VII, 363, 348, 384—87, 391, 396, 401, 440, 444,  
445, 460.
- Asaf-ad-Daulah*, Nawāb-Wazīr von Oudh (1775—1798). — IC 24345:  
fol. 18a; IC 24347, fol. 13a; IC 24350, fol. 1b. — India Office  
(Hendley, Indian Jewellery, 1909, pl. 165). — Elliot-Dowson, VIII, 183,  
369, 423, 230, 350.
- Asaf Khān*, Mirzā Abū 'l-Hassan Yamin-ad-daulah. — IC 24339,  
fol. 22a: آصف خان ابوالحسن; IC 24345, fol. 15a: — آصف خان  
IC 24347, fol. 5a: Jahāngīr mit seinem Hofe: آصف  
خان خسرو بادشاہ شاہ جہان; IC 24349, fol. 29a: نواب آصف خان  
Preußische Staatsbibliothek, Libr. pict. A 117, fol. 20b; British  
Museum, Add. 18, 801 (Martin, Miniature Painting, pls. 184, 192). —  
Ma'āsir-al-Umarā, I, 151—160; Elliot-Dowson, VI, 318, 321, 384, 386,  
420, 424, 428, 431, 435, VII, 5, 28—31, 46, 68; Tūzūk-i-Jahāngīr;  
Embassy of Sir Thomas Roe, 1899, multis locis.

*Aurangzeb*, Muhyi-ad-Din Muhammad 'Alamgīr (1659—1707). — IC 24333, fol. 28 b; IC 24335, fol. 30 a (schlecht, 18. Jahrh.); IC 24342, fol. 31 b; fol. 45 a (Sattar Kheiri, Indische Miniaturen, pl. 48); IC 24343, fol. 5 a: پادشاه عالمگیر بر تخت هودادار سوار (ebda., pl. 47); IC 24345, fol. 20 a; IC 24349, fol. 33 a: پادشاه عالمگیر (Anf. 18. Jahrh.); IC 24350, fol. 10 b: محمد اورنگزیب عالمگیر غازی پادشاه; IC 24353, fol. 15 a, no. 9 (Kühnel, Miniatur-Malerei, pl. 120). — Coll. Hanna (J. L. A. vol. 15, no. 120, pl. 8, 7, 11, 2), (Bernier Travels, Westminster 1891, p. 9); British Museum, Add. 18, 801 (Lane-Poole, Mediaeval India, 1903, p. 361), (Binyon-Arnold, Court Painters, pl. 20), (Martin, Miniature-Painting, pl. 186); India Office, Johnson II (Smith, History of Fine Art in India, pl. 130); Bodleian Library, (Ouseley Add. 173 (Binyon-Arnold, pl. 35, 36). — Jadunath Sarkar, History of Aurangzib, Calcutta 1912 ff. (dort weitere Literatur).

Zeitgenossen: — Asad Khān, Bahrmand Khān, Bishn Singh, Dārāb Khān, Fāris Khān, Ghāzī-ad-dīn Khān, Īrīj-Khān, Islām Khān, Jai Singh, Jasvant Singh, Khān-Jahān Bahādur, Luṭf-Allah Khān, Muhammad Khān Bangash, Shāistah Khān, Sirāj-ad-Daulah, Zēb-an-Nisā Bēgam.

*Azam Shah* (1707). — IC 24350, fol. 11 b: قطب الدین محمد اعظم شاه; IC 24352, fol. 10 a; IC 24353, fol. 15 a (Kühnel, Miniatur-Malerei, pl. 120). — Bodleian Library, Ouseley Add. 173 (Binyon-Arnold, Court Painters, pl. 36). — Elliot-Dowson VII, 189, 195, 299, 311, 321, 326, 328, 332, 337, 358, 365, 369, 383, 384, 386, 387, 389—396, 537, 539, 545.

*Azim-ash-Shan*. — IC 24342, fol. 12 b: «عظیم الشان» Esquier d'Aurangzeb à cheval (Sarre, Rembrandts Zeichnungen nach Indisch-Islamischen Miniaturen, 1904, Fig. 11); IC 24343, fol. 11 a: عظیم الشان; IC 24347, fol. 36 a: "Azim Shah." — W. Irvine, The later Mughals, (J. A. S. B. 1896); Elliot-Dowson, VII, 384, 392, 393, 426, 428, 429, 438, 539, 541, 545, 546, 550, 567.

*Bābā Farīd-ad-Dīn*, Shakarganj. — IC 24335, fol. 25 b (unsigniert, um 1700); IC 24344, fol. 30 a: بابا فرید (Sarre, Rembrandts Zeichnungen, Fig. 4). — Garcin de Tassy, Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde, Paris 1831, p. 100 f.; Ā'in-i-Akbari, III, 363 f.; M. Irving, The Shrine of Bābā Farīd Shakarganj at Pākpatan (J. Panjab Hist. Soc. I, 1, 1911).

*Babur*, Zahir-ad-Din Muhammad (1526—1530). — IC 24333, fol. 35 b (schlecht); IC 24339, fol. 32 a: بابر شاه (unecht, 18. Jahrh.); IC 24342,





DER GROSSMOGHUL AHMAD SHÄH (1748—54).

Jharokhä-Bild, IC 24348, fol. 242.







NAWĀB SHĀISTĀH KHĀN

Zeit Shāhjahān. Einzelsteckbild. IC 24 344, fol. 15a







NAWĀB SIYARJ-AD-DAULAH von BENGALEN

Mitte des 18. Jahrhunderts. Stehbild mit Dienern und konventioneller Landschaft.  
IC 24318, fol. 18a.







RĀO KESHŌDĀS

Mitte des 18. Jahrhunderts, Stichbild gleicher Komposition.  
IC 24344, fol. 13a.







DER GROSSMOGHUL JAHĀNGĪR (1605—28) UND DIE KAISERIN NŪR-JAHĀN  
 Shāhjahān-Malachite. Konventionelles Familienbild. Man beachte das ungewöhn-  
 liche Hauskorn, und die europäischen Bildern entlehnten Engel mit dem Baldachin.  
 IC 24342, fol. 46a.

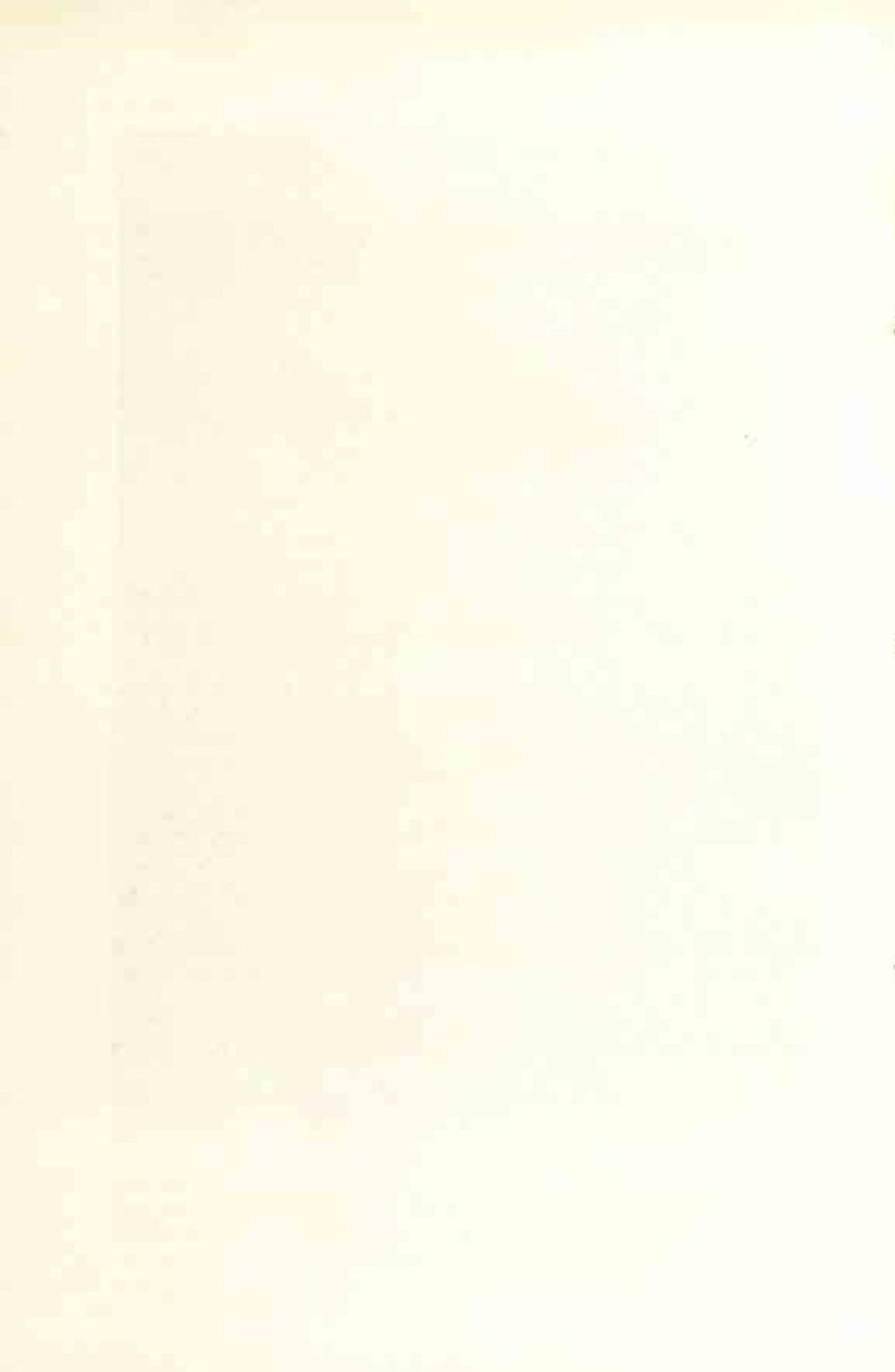






### JAHĀNGĪR MIT SEINEM HOF IM GARTEN

Die Hölflinge sind am Rande des Bildes mit Namen bezeichnet: Rechts von oben nach unten: Abhai Rām, (ein Schwerträger), Syām Rām, Khair Khān, Allahvardī Khān, Abū Sa'īd, Kōtvāl Khān. — Links von oben nach unten: Izādī Khān, (ein Unbekannter), Khān 'Ālam, Mahābat Khān, Āsaf Khān, Sa'ādat Khān, Sulāh Khān, Dīchi (der persische Gesandte). Das Bild stellt die Rückkehr des Khān 'Ālams von seiner Gesandtschaft nach Persien (1618) dar. Man beachte die christliche Allegorie auf der Thronlehne.







# DURBĀR DES GROSSMOGHULS SHĀHJAHĀN (1628—1659)

Historisches Frankbild; doch sind die Einzelfiguren Porträts. Mit Namen sind bezeichnet:  
 Oberste Reihe links außen: Ja'far Khān; zweite Reihe links der vorderster: Lādī Khān.  
 Oberste Reihe rechts, der den Bittsteller Vorführende: Sa'ādat Khān. IC 24345, fol. 110.







HEILIGENGRUPPENBILD

Von oben nach unten, rechts: Pir Dasigir, Shāh Sharaf, Nizām-ad-din Auliya —  
links: Khwājah Mu'in-ad-din, Khwājah Quth-ad-din, Bihā Farid Shikarganj.





- fol. 47 a: بابرشاه «Portrait de Baber»; IC 24343, fol. 47 a: «Repos de Chasse d'un prince Mahometan dans le costume antique» (Bābur!); IC 24350, fol. 5 b: ظهير الدين محمد بابر بادشاه غازي; IC 24353, fol. 15 a, no. 4 (Kühnel, Miniatur-Malerei, pl. 120). — British Museum, Add. 20, 734 (Holden, *Mughul Emperors of Hindustan*, 1895, p. 56; Lane-Poole, *Mediaeval India*, 1903, p. 221); British Museum, Add. 5717 (ebda., p. 195); South Kensington Museum (Binyon-Arnold, *Court Painters*, pl. 4); British Museum, Add. 18, 801 (Martin, *Miniature Painting*, pl. 212, 214). — Lane-Poole, *Bābar*, Oxford 1900; W. Erskine, *History of India under Baber and Humayun*, London 1854; Leyden-Erskine, *Bābar-Nāmah*, London 1826.
- Bahadur*, Rāja. — IC 24344, fol. 20 a: راجه بهادر زميندار روپ نگہ (Anfang 18. Jahrh.). —?
- Bahadur Shāh I*, Qutb-ad-Dīn Shāh 'Ālam (1707—1712). — IC 24339, fol. 6 a: بهادرشاه (18. Jahrh., schlecht); IC 24350, fol. 12 b: ابو العدل قطب الدين محمد شاه عالم بهادرشاه بادشاه غازي; IC 24353, fol. 15 a, no. 11: بهادرشاه (Kühnel, Miniatur-Malerei, pl. 120). — Irvine, *Bahādur Shāh I*, (*Encyclopaedia des Islam* 1913, p. 596 f.; dort weitere Literatur).
- Zeitgenossen: Asad Khān, A'zam Shāh, Azīm-ash-shān, Kāmbakhsh, Zu'l-fiqār Khān.
- Bahramd Khān*. — IC 24333, fol. 16 a: بهرامند خان. — Ma'āsir-al-Umarā, I, 454—457.
- Baji Rao I*. — IC 24342, fol. 14 a: باجي راو مرهت «Bājy rou fameu chef de Marhattes». — Elliot-Dowson, VII, 48, 53, 261, 55, 57, 262, 263.
- Baqir A'zam Khān Savaji*. — IC 24345, fol. 16 a: باقر خان — سوارى دارا — شکوه. — India Office (Arnold, *The Johnson Collection*, Rūpam VI, 1921, Fig. 8). — Ma'āsir-al-Umarā, I, 408—412.
- Baz Bahadur*. — IC 24348, fol. 21 a: باز بهادر و روپ متى (Zweite Hälfte des 18. Jahrh.'s, nicht historisch, sondern Illustration zu Nau'i's Romanze *Suz-u Gudāz*). — British Museum (Mariott, *Exhibition of Indian Paintings in the British Museum* [Rūpam XII, 1922]). — Ā'in-i-Akbari, I, 428 f.; Elliot-Dowson IV, 534, V, 168, 244, 260, 270, 275—76; Ma'āsir-al-Umarā, I, 387—391; Mirza Dawud and Coomarawamy, *Suz u Gudāz of Nau'i of Khabushan*, transl., London 1912.
- Birbal*, Rāja. — IC 24348, fol. 28 a: راجه بيربل مصاحب اکبر بادشاه (Zeit Jahāngīrs, echt!). — Preussische Staatsbibliothek, Berlin, Cod. Hamilton 1, fol. 2: مہاراجہ بیربل; India Office Johnson LVII, Asia Major, Apr. 1903

- fol. 3 (Smith, Akbar, pl. 422, 2; Oxford History, p. 373, unecht!); South Kensington (Clarke, Thirty Mogul Paintings, 1922, pl. 6). — *Āin-i-Akbarī*, I, 404 ff.; *Ma'āsir-al-Umarā*, II, 118—122; Elliot-Dowson, V, 356, 507, 524, 529, 538, 541, VI, 80, 84, 191.
- Bishn Singh*. — IC 24339, fol. 14a: بشن سنگھ. — ?
- Darab Khān*. — IC 24344, fol. 31a: مشکش داراب خان. — *Ma'āsir-al-Umarā*, II, 39—46.
- Dara Shikoh*. — IC 24345, fol. 9a; fol. 12a; fol. 15a (Sattar Kheiri, Indische Miniaturen, pl. 14) — Lipperheide-Bibliothek, Berlin, no. 1473, fol. 4; 1475, fol. 5; India Office, Johnson 57 (Binyon-Arnold, Court Painters, pl. 10b), Johnson 19 (ebda., pl. 22); British Museum, Add. 18, 801 (ebda., pl. 20, no. 11); Coll. Vever (Marteau-Vever, Miniatures Persanes, pl. 171). — Elliot-Dowson, VII, 96, 101—102, 104, 128, 143, 214, 131, 178, 179, 215, 218, 220, 225, 227, 229—31, 236—42, 244—46, 253; Sheo Narain, Dara Shikoh as an author (Journal Panjab Hist. Soc. II, 1, 1913); H. Blochmann, Capture and Death of Dārā Shikōh (J. A. S. B. 1870, pp. 274—79).
- Daulat Afzūn*. — IC 24345, fol. 3a: دولت افزون — سواری شاه جهان. — ? (vgl. Rūz-Afzūn!).
- Faris Khān*. — IC 24335, fol. 24b: فارس خان. — ?
- Farrukhsiyar*, Mu'm-ad-Dīn Muhammad (1713—1719). — IC 24339, fol. 27b (schlecht); IC 24345, fol. 30a: بادشاه فرخ سیر (gut); IC 24335, fol. 29b (unsigniert, aber echt); IC 24350, fol. 14b: ابو المظفر معین فرخ سیر; IC 24353, fol. 15a, no. 13: محمد فرخ سیر بادشاه غازی (Kühnel, Miniatur-Malerei, pl. 120). — British Museum, Or. 375, fol. 9 (Coomaraswamy, Indian Drawings 1910, I, pl. 10). — Elliot-Dowson VII, 434, 438, 439, 442, 443, 446, 448, 450, 471, 477, 480, 560; Irvine, Later Mughals, (J. A. S. B. 1898, p. 141 ff.; 1903, p. 83 ff.); Irvine, Jang-nāmāh of Farrukhsiyar and Jahāndār Shāh, (J. A. S. B. 1900).
- Zeitgenossen: — Azīm-ash-Shāh, Jahāndār Shāh, Khān-Daurān Khān, Muhammad Ibrāhīm Khān, Raff-ad-darajāt.
- Ghaus-an-Naqtin*. — IC 24333, fol. 44a: حضرت غوث النقیلین. — ?
- Ghazi-ad-Din Khān*. — IC 24348, fol. 14a: غازی الدین خان پدر آصف. — *Ma'āsir-al-Umarā*, I, 361—362.
- Humāyūn*, Naṣir-ad-Dīn Muhammad (1530—1556). — IC 24333, fol. 35b (mit Bābur und Timūr, doch sind die Unterschriften von Bābur und Humāyūn vertauscht; 18. Jahrh., schlecht); IC 24343, fol. 25a: عمل شاه عباسی ثانی (stellt Humāyūn dar, 18. Jahrh.);



- IC 24344, fol. 1 b: Fürst (Humāyūn?) bei einer Gartenunterhaltung;  
 IC 24350, fol. 6 b: نصير الدين محمد همايون بادشاه غازي; IC 24353,  
 fol. 15 a, no. 5: همايون. — Preußische Staatsbibliothek, Berlin, Libr.  
 pict. A 117, fol. 24 a; British Museum, Add. 20, 734 (Holden, *Mogul  
 Emperors*, 1895, p. 56; Lane-Poole, *Medieval India*, 1903, p. 221);  
 British Museum, Add. 18, 801, fol. 42 (Martin, *Miniature Painting*, I,  
 fig. 42; Binyon-Arnold, *Court Painters*, pl. 5); British Museum (ebda.,  
 pl. 13); South-Kensington Museum (Clarke, *Thirty Mogul Paintings*,  
 pls. 2, 3); Akbarnāmah, ebda. (Martin, *Miniature Painting*, pls. 182,  
 183); ... (Ebda., pls. 205, 211, 214); ... (Smith, Oxford, *History*, 1919,  
 p. 325: »Bābar«, aber de facto Humāyūn!); Coll. Béarn (Marteau-  
 Vêver, *Miniatures Persanes*, pl. 158). — Stewart, *Memoirs of Humāyūn*,  
 London 1832; A. S. Beveridge, *The History of Humāyūn by Gulbadan  
 Begam*, London 1902; Erskine, *History of India under Babar and  
 Humāyūn*.
- Ibrahim Adham*. — IC 24343, fol. 36 a: حضرت ابراهيم ادعم بادشاه بلخ  
 (Sattar Kheiri, *Indische Miniaturen*, pl. 28); IC 24348, fol. 32 a:  
 سلطان ابراهيم ادعم (18. Jahrh.). — Coll. Read (Kühnel, *Miniatur-  
 Malerei*, pl. 140); Coll. Maggs Bros. (Catalogue 1922, pl. 88). —  
*Journal of the Royal Asiatic Society* 1909, p. 751; 1910, p. 167.
- Ihtimām Khān Kotwāl*. — IC 24347, fol. 5 a: Jahāngīr mit seinem  
 Hofe: کوتوال خان. — Preußische Staatsbibliothek, Libr. pict.  
 A 117, fol. 25 a. — *Tūzūk-i-Jahāngīrī*, I, 127, 144, 209; *Ā'in-i-Akbarī*,  
 I, 521.
- Irīj Khān*. — IC 24344, fol. 9 a: ایرج خان بن قزلباش خان; IC 24348,  
 fol. 1 b: ایرج خان. — *Ma'āsir-al-Umarā*, I, 268—272.
- Islam Khān*. — (IC 24339, fol. 12 a: پسر اسلام خان). — *Ma'āsir-al-  
 Umarā*, I, 162—167.
- Jāfar Khān*, bin Šādiq Khān. — IC 24345, fol. 3 a: جعفر خان — سواری  
 جعفر خان; IC 24345, fol. 11 a: دربار شاه جهان; شاه جهان  
 بادشاه. — British Museum, Add. 18, 801 (Martin, *Miniature Painting*,  
 pl. 187); Coll. Goloubew (Marteau-Vever, *Miniatures Persanes*, pl. 165).  
 — *Ma'āsir-al-Umarā*, I, 531—535.
- Jahāndār Shah*, Mu'izz-ad-Dīn (1712—1713). — IC 24350, fol. 13 b:  
 ابو الفتح معز الدين جهاندار بادشاه غازي; IC 24353, fol. 15 a, no. 12:  
 جهاندارشاه (Kühnel, *Miniatur-Malerei*, pl. 120). — Irvine, *The later  
 Mughals*, (J. A. S. B. 1896); Elliot-Dowson, VII, 392—94, 429, 432,  
 436—38, 440, 445, 545—548, 550, 556—58, 567.

*Jahangir*, Nūr-ad-Dīn Muḥammad Salīm (1605—1628). — IC 24335, fol. 13 a, 26 a; IC 24339, fol. 16 a: جهانگیر; IC 24339, fol. 24 b (?); IC 24342, fol. 46 a: جهانگیر بادشاه »Jehangīr avec Nour Jehan qui lui donne à boire« (Zeit Shāhjahān's); IC 24345, fol. 13 a: از جهانگیر بادشاه مجلس عید (Sattar Kheiri, Indische Miniaturen, pl. 18; Kühnel, Miniatur-Malerei, pl. 110); IC 24347, fol. 5 a: Jahāngir mit seinem Hof; IC 24347, fol. 19 a (unsigniert; Kühnel, Miniatur-Malerei, pl. 116); IC 24349, fol. 19 a: اکبر بادشاه و جهانگیر; IC 24349, fol. 21 a: جهانگیر بادشاه (sehr gut!); IC 24350, fol. 8 b: ابوالفاخر نورالدین محمد جهانگیر بادشاه غازی (schlecht); IC 24352, fol. 3 a: Jahāngir und ein Samyāsīn (zeitgenössisch); IC 24352, fol. 21 a (unsigniert); IC 24352, fol. 36 a: Jahāngir eine Hindūfrau umarmend; IC 24353, fol. 15 a, no. 7 (Kühnel, Miniatur-Malerei, pl. 119). — Preußische Staatsbibliothek, Cod. Hamilton 1, fol. 1; Lipperheide-Bibliothek, Berlin, no. 1473, fol. 2; British Museum, Add. 18, 801 (Coomaraswamy, Indian Drawings I, 2, II, 25, 34; Binyon-Arnold, Court Painters, pl. 25; Smith, History of Fine Art, pl. 124, Oxford History, p. 383); British Museum, Add. 20, 743 (Holden, Mogul Emperors, p. 56; Lane-Poole, Mediaeval India, p. 221); British Museum, Add. 22, 282, fol. 2 (Tūzūk-i-Jahāngīrī, 1909, I, fr.); British Museum, Stowe Or. 16 (Binyon-Arnold, pl. 1, 13); British Museum, Add. 22, 470 (ebda., pl. 14); India Office, Johnson 4 (Coomaraswamy, Indian Drawings I, 2); Boston (ebda. II, 25; Coomaraswamy, Mughal Painting, 1918, p. 4); Bibliothèque Nationale Paris, 6, 9, 45 (Manucci, ed. Irvine, I, 158); South Kensington (Clarke, Thirty Mogul Paintings, pls. 5, 6, 7, 8); Coll. Bearn (Martau-Vever, pl. 159, 160, 165); . . . (P. Brown, Indian Painting, pl. 5); . . . (Martin, Miniature Painting, pls. 87, 201, 202, 216); Coll. Lewis (Catalogue 1923/24, pl. 21). — Tūzūk-i-Jahāngīrī, transl. A. Rogers & H. Beveridge, London 1909—14; Th. Roe, Embassy to the Court of the Grand Mogul, ed. Foster, 1899); etc.

Zeitgenossen: — 'Abd-Allah Khān, Sayyid; 'Abd-Allah Khān Firōz-Jang; 'Abd-Allah Khān Zakhmī, Abhai Rām, Abū Sa'īd, Allahvardī Khān, Āsaf Khān, Bāqir 'Azam Khān, Ihtimām Khān, Karan, Khair Khān, Khān 'Ālam, Khān-Jahān Lodī, Khusrāu, Mahābat Khān, Mirzā Rustam, Miskīn, Muḥammad 'Ādilkhān, Mu'īaqid Khān, Nūr Jahān, Parvīz, Qāsim Khān, Sādāt Khān, Salāh Khān, Syām Rām.



- Jai Singh*, Mīrzā Rāja, Mahārāja von Amber. — IC 24344, fol. 24 a: راجہ جی سنگھ; IC 24345, fol. 7 a: میرزا رای (Durbār-i-Shāh Jahān). — Ma'āsir-al-Umarā, III, 568—577; Elliot-Dowson, VII, 8, 14, 22, 79, 82, 215, 237, 238, 245, 272, 276—82.
- Jasvant Singh*, Mahārāja von Jodhpur. — IC 24344, fol. 3 a: راجہ جسونت سنگھ. — British Museum, Add. 18, 801 (Martin, Miniature Painting, pl. 196). — Ma'āsir-al-Umarā, III, 599—604; Elliot-Dowson, VII, 216, 218, 219, 231, 233, 237, 238; 131, 239, 143, 271, 187, 296, 297, 298.
- Kabir*. — IC 24339, fol. 9 a: کبیر حو لاہا (18. Jahrh.). — Coll. Spencer-Churchill (Binyon-Arnold, Court Painters, pls. 18, 19). — Westcott. Kabir and the Kabir Panth, Cawnpore 1908; Macauliffe, The Sikh Religion, Oxford 1909, etc.
- Kāmbakhsh*, Sultān. — IC 24347, fol. 22 a: «Le Prince Kambuksh», — Bodleian Library, Ouseley Add. 173 (Binyon-Arnold, Court Painters, pl. 37). — Elliot-Dowson, VII, 196, 376, 348, 384—85, 389, 390, 406, 553, 566.
- Karan*, Rānā von Udaipur. — IC 24345, fol. 7 a: دربار شاہ جهان — کرون بادشاہ. — Preussische Staatsbibliothek, Libr. pict. A 117, fol. 22 b. — Ma'āsir-al-Umarā, II, 201—208; Elliot-Dowson, VI, 341, 367, 438.
- Kesavadas*, Rāō. — IC 24344, fol. 13 a: راءو کیشوداس. — ?
- Khair Khān*. — IC 24347, fol. 5 a; Jahāngir mit seinem Hof: خیر خان. — ?
- Khān-i 'Alam*. — IC 24347, fol. 5 a; Jahāngir mit Hof: خان عالم. — British Museum, Add. 18, 801 (Binyon-Arnold, Court Painters, pl. 20, no. 17); Boston (Historical Miniature of the Jahāngir School, Rūpam IV, 1920, pl. I; Schulz, Miniatur-Malerei, pl. 179); Tagore Coll. (Rūpam IV, 1920). — Ma'āsir-al-Umarā, I, 732—736; Ā'in-i Akbarī, I, 512; Tūzūk-i Jahāngirī, I, 154, 248, 371, 435, II, 10, 24, 115, 211, 219.
- Khān-Daurān Khān*. — IC 24349, fol. 13 a: نواب امیر الامرا خاندوران — مرحوم. — Ma'āsir-al-Umarā, I, 819—825; Elliot-Dowson, VII, 228.
- Khān-Jahān Khān Bahādur*. — IC 24349, fol. 35 a. — Ma'āsir-al-Umarā, I, 798—814 (?); 817—819 (?).
- Khān-Zamān*. — IC 24345, fol. 15 a: خان زمان — سوارى داراشکوہ. — Ma'āsir-al-Umarā, I, 740—748; Elliot-Dowson, VII, 52, 54, 56, 58, 60, 61.
- Khusrau*, Sultān. — IC 24342, fol. 5 a: «Portrait de Sultan Kosrō malheureux»; IC 24352, fol. 19 a. — Ā'in-i-Akbarī, I, 310, 327, 414, 433, 454—55, 467; Elliot-Dowson, VI, 169, 291, 297, 264, 269,

- 271, 267, 267, 272, 291, 298, 300, 401, 452, 448, 507, 268, 273, 294, 315, 337, 338, 321, 383; *Tūzuk-i-Jahāngīrī*, I, 12, 51, 55, 58, 59, 61, 62, 64, 66–68, 70, 72, 122, 130, 149, 153, 173, 174, 252, 261, 321, 336; II, 107, 228.
- Kōtvāl Khān*. — siehe: *Ihtimām Khān Kōtvāl*.
- Lodī Khān*. — IC 24347, fol. 5 a: Jahāngīr mit seinem Hof: لودی خان; IC 24345, fol. 11 a: دربار شاه جهان — *Ma'āsir-al-Umarā*, I, 716–732; *Tūzuk-i-Jahāngīrī*, I, 87, 89, 128, 129, 139, 161, 296, 299, 372; II, 80, 81, 163, 165, 172, 191, 233, 234, 259, 281, 285, 295.
- Lutf-Allah Khān*. — IC 24339, fol. 21 b: لطف الله خان. — British Museum, Add. 18, 801 (Martin, *Miniature Painting*, pl. 192). — *Ma'āsir-al-Umarā*, III, 171–177.
- Mahābat Khān*, *Zamānah Beg*. — IC 24339, fol. 28 a (?): محاببت خان مر (oder *Najābat Khān*); IC 24347, fol. 5 a: Jahāngīr mit Hof: محاببتخان. — Preussische Staatsbibliothek, *Libr. pict.* A 117, fol. 22 b; British Museum, Add. 18, 801 (Binyon-Arnold, *Court Painters*, pl. 20); Goloubev Coll. (Marteau-Vever, *Miniatures Persanes*, pl. 165); Coll. Lewis (*Catalogue* 1923/24, pl. 43). — *Ma'āsir-al-Umarā*, III, 385–409; Elliot-Dowson, VI, 173, 288, 284, 249, 299, 312, 318, 336, 338, 385, 386, 393, 408, 413, 416, 420, 395–96, 512, 411, 418, 421, 430, 431, 438, 541, VII, 7, 8, 36, 45, VIII, 190, 191, 192; *Tūzuk-i-Jahāngīrī*, I, 24, 65, 77, 146 f., 155, 217, 241, 258, 279, 385, 402, II, 40, 82, 85, 101, 124, 125, 231, 161, 271, 279, 281–84, 288, 294–97.
- Malik 'Anbar*, von *Ahmadnagar*. — IC 24335, fol. 7 a: ملک منبر حبشی; IC 24349, fol. 31 a: ملک منبر بادشاہ دکن در وقت اکبر بادشاہ بود. — Boston (*Bulletin*, 1918, p. 2). — Elliot-Dowson, VI, 104, 105, 340, 343, 395, 411, 414, 428 etc.; *Firishtah*, *History of the Rise of the Mahomedan Power in India*, transl. by Briggs, London 1829.
- Man Singh*, *Mahārāja* von *Ambār*. — IC 24349, fol. 24 a (?) — Boston (*Bulletin*, vol. 16, 1913, p. 6); *India Office*, Johnson 57, fol. 5 (Smith, *Akbar*, 1917, p. 240; unecht!). — *Ma'āsir-al-Umarā*, II, 160–170; *Āin-i-Akbarī*, I, 339 ff.; Elliot-Dowson, V, 342, 345, 397–98, 401, 421–22, 441, 449, 451, 455, 459, 465–466, 345; VI, 38, 42, 58, 85, 86, 89, 91, 98, 105, 106, 109, 111, 112, 169, 173, 317–318, 327, 333.
- Mirān Shāh*, *Mirzā*. — IC 24350, fol. 3 b: ابوالمکارم میرزا میران شاه; IC 24353, fol. 15 a, no. 3: میران شاه (Kühnel, *Miniatur-Malerei*, pl. 119). — *Bibliothèque Nationale*, Paris, O. D. 45, no. 4 (Manucci, ed. Irvine, I, 104). — Sohn *Timūr's*, Vater *Sultān Muḥammad Mirzā's*.
- Mirzā 'Alī*. — IC 24345, fol. 7 a: میرزا علی — دربار شاه جهان بادشاہ — 3.



- Mirzā Rustam*. — IC 24343, fol. 16a: میرزا رستم — عمل چترمان (Sattar Kheirī, Indische Miniaturen, pl. 45). — British Museum, Add. 18, 801 (Binyon-Arnold, Court Painters, pl. 20). — Ma'āsir-al-Umarā III, 434—441; Tūzūk-i-Jahāngirī, I, 21, 226, 229, 261, 262, 263, 403, II, 15, 68, 105, 123, 133, 162, 245, 247, 249, 274, 281.
- Mirzā Shahryār*. — IC 24335, fol. 22a (Dakhin, Mitte 18. Jahrh.). —?
- Miskin*. — IC 24348, fol. 30a: مسکین. — Vielleicht der Maler der Akbar-Schule (vgl. Razm-Nāmah, pls. 22, 68, 74, 100, 124, 32, 33, 50).
- Muhammad 'Adil-Khān*. — IC 24345, fol. 15a: ~ auf einem weißen Elefanten. عمل رامدانی. — Tūzūk-i-Jahāngirī, I, 110, 176, 182, 203, 234, 271—72, 288, 299, 335, 368, 388, 400—01, II, 36, 37, 288, 290, 296, 297.
- Muhammad Ibrahim Khān*. — IC 24333, fol. 8b: محمد ابراهيم خان (Dakhin, Zeit Farrukhsiyar's). —?
- Muhammad Khān Bangash*, Nawāb. — IC 24348, fol. 23a: محمد خان بنگشی. — Shāhnavāz Khān, Ma'āsir-al-Umarā, III, 771—774; Elliot-Dowson VII, 511, VIII, 46, 48, 49, 54, 261, 342. — Irvine, Bangash Nawabs (J. A. S. B. 1878, p. 268 ff.).
- Muhammad Mirzā*. — IC 24350, fol. 4b: ابوالمظفر سلطان محمد میرزا. — Sohn Mirān Shāhs, Vater Sultan Abū Said's, Großvater 'Omar Shaikh's, Urgroßvater Bābur's.
- Muhammad Shāh*, Muḥī-ad-Dīn Muḥammad (1719—1748). — IC 24339, fol. 30a: محمد شاه يادشاه; IC 24340, fol. 19a (Ostasiatische Zeitschrift 1922/23); IC 24348, fol. 12a: ابوالمظفر محي الدين محمد شاه يادشاه; IC 24348, fol. 20a: ابوالمظفر محي الدين محمد شاه يادشاه غازي; IC 24350, fol. 16b: ابو الفتح ناصر الدين محمد شاه يادشاه غازي; IC 24353, fol. 15a, no. 15 (Kühnel, Miniatur-Malerei, pl. 121). — Elliot-Dowson, VII, 485, 488, 500, 505, 510, 513, 516, 523; VIII, 42, 48, 53, 60, 73 f., 104, 81, 85—86, 63, 64, 87, 89, 91, 21, 105, 106, 111; Irvine, Later Mughals (J. A. S. B. 1904, 24 ff.; 1908, 511 ff.).
- Zeitgenossen: — 'Alījāh Qāsim 'Alī Khān, Amir Khān, Bahādur Rāja, Bājī Rāo, Rāo Keśavadās, Mirzā Shahryār, Muhammad Khān Bangash, Multafat Khān, Nādir Shāh, Nizām-al-Mulk, Pannā Bēgam, Qamar-ad-Dīn Khān, Sa'adat Khān.
- Muḥarram Khān*. — IC 24349, fol. 27a: محرم خان خواجه سرا (ca. 1630?). —?
- Muḥm-ad-Dīn Chishtī*, Khwājah. — IC 24344, fol. 30a: خواجه معين الدين (Sarre, Rembrandts Zeichnungen nach indisch-islamischen Miniaturen, 1904, fig. 4). — ... (Martin, Miniature Painting, pl. 175.)

- Garcin de Tassy, *Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde*, Paris 1831, p. 62 ff.; *Ā'in-i Akbarī*, III, 361—62.
- Mulla Dopiyazah*. — IC 24333, fol. 39a: ملا دوپیازہ (Sattar Kheiri, *Indische Miniaturen*, pl. 15; Schulz, *Persisch-Islamische Miniaturen-Malerei*, II, 191); IC 24338, fol. 9a: ملا دوپیازہ; IC 24342, fol. 16a: ملا دوپیازہ. — Coll. Tagore (Coomaraswamy, *Indian Drawings*, I, pl. 1); Coll. Lewis (Catalogue, Philadelphia 1923/24, pl. p. 67).
- Multafat Khān*. — IC 24335, fol. 21b: عمل شیخ خداوند مرثوم حیدرآباد (Dakhin, Mitte 18. Jahrh.). — ?
- Murād Sulṭān*. — IC 24348, fol. 2a (Sattar Kheiri, *Indische Miniaturen*, pl. 13). — . . . (Schulz, *Persisch-Islamische Miniatur-Malerei*, II, pl. 189). — Elliot-Dowson, V, 335, 424, 457, 460, 466; VI, 91, 93, 96, 133, 97, 247; *Ā'in-i Akbarī*, I, 48, 141, 182, 183, 309, 335, 383, 534, 574, 618.
- Mu'taqid Khān*. — IC 24342, fol. 17a: معتقد خان بن افتخار خان. — British Museum, Add. 18, 801 (Binyon-Arnold, *Court Painters*, pl. 20). — Ma'āsir-al-Umarā, III, 482—485; *Tūzūk-i Jahāngīrī*, I, 213, 230, 231, 235, 237, 263—65, 291, 303, 377, 406, 432.
- Nadīr Shāh*. — IC 24350, fol. 17b: هست سلطان بر سلاطین جهان. — شاهان نادر شاه صاحب قران. . . . (Smith, *Oxford History*, 1919, p. 459); . . . (Schulz, *Miniatur-Malerei*, II, pl. 181). — J. Fraser, *The History of Nādir Shāh*, London 1742, etc.
- Najābat Khān*. — IC 24339, fol. 27a: نجابتخان مرحوم. — Ma'āsir-al-Umarā, III, 821—828.
- Nawāb Bahādur, Jāved Khān*. — IC 24349, fol. 25a. — Elliot-Dowson, VIII, 113, 115, 116, 120, 122, 133, 317.
- Nizām-ad-Dīn Auliya, Shaikh*. — IC 24344, fol. 30a: نظام الدین (Sarre, *Rembrandts Zeichnungen nach Indisch-Islamischen Miniaturen*, 1904, Fig. 4). — *Ā'in-i Akbarī*, III, 365; Garcin de Tassy, *Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde*, Paris 1831, pp. 104—106.
- Nizām-al-Mulk, Chīn Qilij Khān Āsafjāh*. — IC 24347, fol. 15a: چین قلیچ خان نظام الملك. — IC 24342, fol. 40a: چین قلیچ خان نظام الملك. — Ma'āsir-al-Umarā, III, 868—875; Elliot-Dowson, VII, 442, 446, 450—51, 460, 466, 469, 473, 479, 480, 488, 489—91, 496—497, 517, 518, 522—27, 530, 554; VIII, 44, 45, 57, 60—62, 74, 79, 84, 63, 86, 234, 421.
- Nūr-Jahan, Mihr-an-Nisā Bēgam*. — IC 24342, fol. 44a: «Jehanguir avec Nour Jehan qui lui donne à boire» (Shāhjahān-Zeit). — Coll. Tagore (Coomaraswamy, *Indian Drawings*, I, pl. 16); Bodleian



- Library, Ms. Douce, Or. 4 (Binyon-Arnold, Court Painters, pl. 15); Coll. Hanna (J. I. A. I. no. 120, pl. 11); South Kensington (Clarke, Thirty Mogul Paintings, pl. 5). — Elliot-Dowson, VI, 397, 402, 403, 404, 398, 405, 451, 366, 424, 429, 436, 311; VII, 5, 69. — Tūzuk-i Jahāngīrī, I, 192, 266, 278, 319, 342, 348, 375, 380, 385, 397, 401; II, 45, 74, 105, 187, 190, 192, 199, 205, 214, 216, 221, 222, 228, 235, 237, 239, 277, 289.
- Nur-ul Rai*, Mahārāja. — IC 24348, fol. 9a: راجه نول رای; IC 24349, fol. 6a: راجه نول رای; IC 24347, fol. 26a. — Elliot-Dowson, VIII, 350.
- Pannā Begam*. — IC 24342, fol. 10a: پتا بیگم. — Vielleicht eine Edel-dame aus Pannā in Bundēlkhand, dessen Rāja Chhatarsāl zur Zeit der Entstehung dieses Porträts eine der glänzendsten Hofhaltungen Indiens hatte. Vgl. Imperial Gazetteer of India, 1908, XIX, 398 ff.; Lal Kavi, Chhatraprakāsh, Calcutta 1892; Benares 1908.
- Parviz*, Sultān. — IC 24334, fol. 17a (loses Blatt): سلطان پرویز „Sultan Parvez“. — British Museum (Binyon-Arnold, Court Painters, pl. 13, 16); ... (Martin, Miniature Painting, II, pl. 201, 202). — Ā'in-i-Akbarī, I, 310, 311, 314, 336, 337, 344, 477; Elliot-Dowson, VI, 301, 381, 321, 323, 386, 393, 395, 408, 413, 416, 417, 412, 418, 429, 432; Tūzuk-i Jahāngīrī, I, 16, 18—19, 26, 70, 73—78, 81, 156—57, 161, 171, 183, 279, 310; II, 19, 70, 82, 84, 90, 93, 107, 171, 110, 194, 200, 215, 258—60, 271—72, 275, 277, 282, 288, 294—96.
- Pir Dastgir*. — IC 24344, fol. 30a: حضرت پیر دست گیر (Sarre, Rembrandts Zeichnungen nach indisch-islamischen Miniaturen, 1904, Fig. 4).
- Qamar-ad-Din Khān*, Chīm Bahādur, Tīmād-ad-Daulah. — IC 24348, fol. 10a: وزیر الممالک اعتماد الدوله قمر الدین خان چیم بہادر. — Ma'āsir-al-Umarā, I, pp. 358—361; Elliot-Dowson, VII, 502, 505—507, 525, 531; VIII, 45, 50, 55, 56, 261, 106—108.
- Qāsim Khān*. — IC 24344, fol. 26a: قاسم خان شاہجہانی. — Ma'āsir-al-Umarā, III, 95—99; Elliot-Dowson, VII, 216, 218, 355; Tūzuk-i Jahāngīrī, I, 148, 176, 177, 298, 300, 303, 306, 373, II, 2, 50, 117, 182, 192, 230, 281.
- Qutb-ad-Din, Khvājah*. — IC 24344, fol. 30a: خواجہ قطب الدین (Sarre, Rembrandts Zeichnungen nach indischen Miniaturen, 1904, Fig. 4). — Ā'in-i Akbarī, III, 363; Garcin de Tassy, Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde, Paris 1831, pp. 94—98.

- Raḡḡ-ad-Darajāt*, Shams-ad-Dīn (1719). — IC 24350, fol. 15 b: شمس الدين رفيع الدرجات; IC 24353, fol. 15 a, no. 14 (Kühnel, *Minatur-Malerei*, pl. 120). — Irvine, *Later Mughals*, (J. A. S. B. 1904, p. 28 ff.). — Elliot-Dowson VII, 478—79.
- Rashid Khān Rashānī*. — IC 24343, fol. 28 a: رشید خان روشانی (Sattar Kheiri, *Indische Miniaturen*, pl. 16). — Ma'āsir-al-Umarā, II, 242—250.
- Rustam Khān*. — IC 24345, fol. 7 a: رستم خان... دربار شاه جهان بادشاه; IC 24345, fol. 7 a: رستم خان. — Ma'āsir-al-Umarā, II, 199—201.
- Sa'adat Khān*, Burhān-al-Mulk. — IC 24349, fol. 3 a: نواب برهان الممالک سعادت خان بیدار. — Coll. Coomaraswamy (*Indian Drawings*, II, pl. 26). — Ma'āsir-al-Umarā, I, 463—466; Elliot-Dowson, VIII, 46, 52, 341, 54, 61, 62, 63, 23, 64, 75, 173, 174, 84, 343, 421.
- Sa'd-ad-Din Hamavi*, Shaikh. — IC 24333, fol. 42 a: شیخ سعد الدین حموی (E. Diez, *Die Elemente der persischen Landschaftsmalerei*, Wien 1922). —?
- Sa'd-Allah Khān*. — IC 24345, fol. 3 a: خان سعدالله... سواری; IC 24345, fol. 11 a: خان سعدالله... دربار شاه جهان بادشاه; IC 24345, fol. 11 a: شاه جهان بادشاه. — British Museum, Add. 18, 801 (Martin, *Miniature Painting*, II, pl. 194). — Ma'āsir-al-Umarā, II, 441—449; Elliot-Dowson, VII, 71, 88, 95, 99, 103, 118; *Tūzūk-i Jahāngīrī*, I, 73, 183, 197.
- Sadāt Khān*. — IC 24347, fol. 5 a: سادات خان. —?
- Sadiq Khān Mir Bakhshi*. — IC 24333, fol. 23 a: نواب صادق خان. — British Museum, Add. 18, 801 (Binyon-Arnold, *Court Painters*, pls. 20, 27). — Ma'āsir-al-Umarā, II, 729—731; *Tūzūk-i Jahāngīrī*, I, 301, 310, 372, 425, II, 15, 82, 222, 259.
- Safdar Jang*, Nawāb. — IC 24349, fol. 25 a: نواب صفدر احمدشاه. — Ma'āsir-al-Umarā, I, 365—368; Elliot-Dowson, VIII, 54, 106, 108, 110, 112, 174, 113, 117, 118, 121, 131, 133, 317, 134, 135, 320, 212, 213, 174.
- Salah Khān*. — IC 24347, fol. 5 a: صلاح خان. —?
- Salim Chishti*, Shāh. — IC 24344, fol. 34 a: شاه سلیم چشتی (Sattar Kheiri, *Indische Miniaturen*, pl. 24; Kühnel, *Minatur-Malerei*, pl. 103). — India Office Johnson 57, fol. 9 (V. A. Smith, *Akbar*, 1917, p. 102). — *Ā'in-i-Akbarī*, I, 169, 267, 309, 402, 475, 492, 496, 515, 539, 546;



Badā'oni, *Muntakhab-at-Tavārikh*, III, 18—27; Garcin de Tassy, *Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde*, Paris 1831, p. 66 f.

*Shah 'Alam II.*, Jalāl-ad-Dīn Muḥammad (1759—1806). — IC 24350, fol. 21 b: *ابو المظفر جلال الدين محمد شاه عالم بادشاه غازی* (Kühnel, *Mihr Tschand. Berichte aus den Berliner Museen* 43, 1922, p. 120); IC 24353, fol. 15 a, no. 18: *شاه عالم* (Kühnel, *Miniatur-Malerei*, p. 120); IC 24343, fol. 32 a. — Elliot-Dowson, VIII, 240, 172, 182, 184, 185, 214, 217, 243, 245; W. Franklin, *History of Shah Aulum*, London 1798; etc.

Zeitgenossen: — Āsaf-ad-Daulah, Navul Rāī, Shujā'-ad-Daulah.

*Shah Daulā Daryā.* — IC 24333, fol. 34 a: *حضرت شاه دولا*. — Coll. Tagore (Coomaraswamy, *Indian Drawings*, I, pl. 3). — Garcin de Tassy, *Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde*, 1831, pp. 108—09.

*Shah Jahan*, Shihāb-ad-Dīn Muḥammad Khurram (1628—1659). — IC 24334, fol. 19 b; IC 24338, fol. 7 b; IC 24345, fol. 3 a: *سواری شاه*; IC 24345, fol. 7 a: *دربار شاه جهان بادشاه*; fol. 11 a: *dō.*; IC 24350, fol. 9 b: *ابو المظفر شهاب الدين محمد شاه جهان بادشاه*; IC 24353, fol. 15 a, no. 8 (Kühnel, *Miniatur-Malerei*, pl. 120); IC 24352, fol. 1 b; IC 24352, fol. 9 a; IC 24352, fol. 15 a. — British Museum, Add. 18, 801 (Lane-Poole, *Mediaeval India* 1903, p. 343; Binyon-Arnold, *Court Painters*, pl. 20, 25; Smith, *History of Fine Art*, pl. 124; Martin, *Miniature Painting II*, 184, 202); British Museum, Add. 1372 (Binyon-Arnold, pl. 17); *dō.* (ebda., pl. 13); India Office, Johnson 4, fol. 2 (Coomaraswamy, *Indian Drawings II*, pl. 25); Bodleian Library, Ouseley Add. 173 (Binyon-Arnold, pl. 21); Coll. Coomaraswamy (*Indian Drawings II*, pl. 25); Coll. Hanna (Bernier, ed. Constable, 1891, frontispiece); South Kensington (Clarke, *Thirty Mogul Paintings*, pls. 5, 9, 10); etc. — Fr. Bernier, *Travels in the Mogul Empire*, Westminster 1891; Manucci, *Storia do Mogor*, 1907—08; Tavernier, *Voyages dans les Indes Orientales*; Fr. Gladwin, *History of Hindostan*, Calcutta 1788; etc.

Zeitgenossen: — 'Alī 'Ādilshāh, Allahvardī Khān, Āsaf Khān, Bāqir A'zam Khān, Dārā Shikōh, Daulat Afzūn, Īrij Khān, Ja'far Khān, Jai Singh, Khān-Zamān, Mirzā 'Alī, Muḥarrām Khān, Najābat Khān, Rashīd Khān Rōshānī, Rustam Khān, Sa'd-Allah Khān, Sādiq Khān, Shāhnavāz Khān, Shujā', Śūrat Singh, Tāhir Khān.

- Shah Nadir*. — IC 24343, fol. 40a: حضرت شاه مدآر (Sattar Kheiri, Indische Miniaturen, pl. 25). — Coll. Sitarām (Rūpan XI, 1922, pp. 89—91). — Garcin de Tassy, Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde, 1831, pp. 54—62; Dābistān, II, 223—26; Ā'in-i-Akbari, III, 370.
- Shahnavās Khān*. — IC 24339, fol. 20a: شاه نوازخان. — British Museum, Add. 18, 801 (Binyon-Arnold, Court Painters, pl. 20). — Ma'āsir-al-Umarā, II, 670—676.
- Shah Nūr*. — IC 24348, fol. 16a: تصویر شاه نور درویش کیمیاگر. — ?
- Shah Sharaf*. — IC 24342, fol. 43a: "Shah Sharuf bou ali Calendar;" IC 24344, fol. 30a: شاه شرف (Sarre, Rembrandts Zeichnungen nach indisch-islamischen Miniaturen, 1904, fig. 4). — Ā'in-i-Akbari, III, 368—69; Garcin de Tassy, Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde, Paris 1831, pp. 101—103.
- Shaistah Khān*, Mirzā Abū Talib. — IC 24343, fol. 21a: شایسته خان بهادر امیرالامرا (Martin, Miniature Painting, pl. 204; Sattar Kheiri, Indische Miniaturen, pl. 12); IC 24344, fol. 15a(?); IC 24345, fol. 15a: سواری دارا شکوه — شایسته خان; IC 24333, fol. 19b (unsigniert). — British Museum, Add. 18, 801 (Binyon-Arnold, Court Painters, pl. 20; Coomaraswamy, Indian Drawings, I, pl. 9); India Office, Johnson XXII, 5: ~ by Ustād Gyān Chand (Smith, History of Fine Art, 1911, pl. 131). — Ma'āsir-al-Umarā, II, 690—706; Elliot-Dowson, VII, 51, 54, 115—16, 187, 220, 226, 261, 269; Jadunath Sarkar, The Conquest of Chatgaon; Shaista Khān in Bengal (Studies in Mughal India, London 1920).
- Sher Shah*, Śūr-Sultān von Delhi (1539—1545). — IC 24342, fol. 38a: پادشاه شیر شاه. — Kalikaranjan Qanungo, Sher Shah, Calcutta 1921; Elliot-Dowson, V.
- Shujā*, Sultān. — IC 24347, fol. 8a: «Shah Soujah»; IC 24348, fol. 38a: شاه شجاع. — British Museum, Add. 18, 801 (Binyon-Arnold, Court Painters, pl. 20). — Jadunath Sarkar, History of Aurangzeb, Calcutta 1912 ff.
- Shujā-ud-Daulah*, Nawāb von Oudh (1754-75). — IC 24343, fol. 18a: نواب شجاع الدوله بهادر; IC 24343, fol. 38a; IC 24348, fol. 19a: وزیر الممالک نواب شجاع الدوله بهادر. — Ma'āsir-al-Umarā, II, 715—722; Elliot-Dowson, VIII, 172, 174, 182, 215, 217, 220, 211, 269, 147—48, 170, 171, 173, 276—78, 269, 279, 304—310, 422, 369, 407, 65, 67, 183, 395, 423.



- Siraj-ad-Daulah*. — IC 24348, fol. 18 a: نواب سراچ الدوله صوبه دار بنکالا.  
— Ma'asir-al-Umarā, II, 527—530; Elliot-Dowson, VIII, 210, 211, 324, 325, 328, 426, 212—213, 330, 428.
- Sulṭān Muḥammad*. — IC 24350, fol. 4 b: سلطان محمد; IC 24353, fol. 15 a, no. 2: سلطان محمد (Kühnel, Miniatur-Malerei, pl. 119). — = Muḥammad Mīrā.
- Śīrat Singh, Rāja*. — IC 24345, fol. 7 a: راجه صورت سنگھ . . . دربار . . .  
— شاه جهان بادشاه.
- Śyām Ram*. — IC 24347, fol. 5 a: سیام رام; Jahāngīr mit seinem Hofe: —  
Tūzūk-i Jahāngīrī, I, 29.
- Tahīr Khan*. — IC 24333, fol. 20 a: طاهر اعداخان. — Ma'asir-al-Umarā, II, 751—754.
- Tān Sēn*. — IC 24342, fol. 11 a: میان ثان سین (unecht). — India Office, Johnson 57, fol. 44 (V. A. Smith, Akbar, p. 422: unecht). — Ā'in-i-Akbarī, I, 406, 475, 612; Elliot-Dowson, V, 407, 539; Tūzūk-i-Jahāngīrī, I, 413, II, 71.
- Timūr*. — IC 24333, fol. 35 b: حضرت صاحب قران (sehr schlecht, 18. Jahrh.); IC 24339, fol. 29 b: میر تیمور بادشاه (schlecht, 18. Jahrh.); IC 24343, fol. 24 a: پادشاه تیمور شاه رومرا دستگیر ساخته (18. Jahrh.); IC 24344, fol. 5 a: حضرت امیر تیمور معه سران (Sarre, Rembrandts Zeichnungen nach indisch-islamischen Miniaturen, 1904, fig. 1); IC 24345, fol. 26 a: حضرت صاحب قران تیمور بادشاه شاه رومرا دستگیر (Kühnel, Miniatur-Malerei, pl. 111); IC 24349, fol. 14 a: کرد آورده (Kühnel, Miniatur-Malerei, pl. 111); IC 24350, fol. 2 b: قطب الدین و حضرت امیر تیمور صاحب قران; IC 24353, fol. 15 a, no. 1: الد قبا امیر تیمور کورکان صاحب قران (Kühnel, Miniatur-Malerei, pl. 119); IC 24339, fol. 9 b (schlecht, 18. Jahrh.); IC 24342, fol. 49 a (18. Jahrh.) — Coll. Béarn (Marteau-Vever, Miniatures Persanes, pl. 158; Martin, Miniature Painting, pl. 214). — Langlès, Instituts politiques et militaires de Tamerlan, Paris 1787; Markham, Embassy of Ruz Gonzalez de Clavijo, London 1859; Telfer, Travels of J. Schiltberger, London 1879; Stewart, Memoirs of Timur, London 1830; Petis de la Croix, Histoire de Timur Bec, Paris 1722; etc.
- Zeb-an-Nisa Bēgam*. — IC 24342, fol. 24 a: «Princesse Mahometane se divertissant avec des feux d'artifice»; IC 24345, fol. 23 a: مجلس شب بارات زیب النساء بیگم دختر بادشاه عالمگیر (Sattar Kheiri, Indische Miniaturen, pl. 43). — Jadunath Sarkar, History of Aurangzeb, Calcutta 1912; Studies in Mughal India, London 1920, pp. 79—90;

Abdul Qadir, A remarkable Indian princess, (Indian Review, 1905);  
K. M. Jhaveri, Zeb-un-Nisa, princess and poetess, (East and West, 1902);  
Mrs. Westbrook, Diwan of Zeb-un-nissa, London 1913.

*Za'l-Fiqar Khan*, Nawāb. — IC 24345, fol. 20a: نواب امير الامرا ذوالفقار  
خان بهادر پسر نواب اسد خان بهادر. — Ma'āṣir-al-Umarā, II, 93—106;  
Elliot-Dowson, VII, 348, 369, 381, 383, 391, 539, 540, 546, 395—398,  
543, 401, 406, 408, 426, 429, 431, 557, 558, 438, 440, 443.



## THE LANGUAGE OF ANCIENT KHOTAN

By F. W. THOMAS

### *A. Tibetan documents. Names of the Country and City*

In Rockhill's *Life of the Buddha* we are told (p. 236) in the words of the Tibetan *Annals of Khotan* (*Li-yul-gyi-lo-rgyus*, *Bstan-hgyur*, *Mdo*, 94, fol. 429 b) that—

“Li (Khotan) being a country half Chinese and half Indian, the “dialect of the people (*hphral-skad*) is neither Indian nor Chinese “(*i. e.*, a mixture of two). The letters resemble those of India “(*Rgya*). The habits of the people are very similar to those of “China. The religion and the sacred (*clerical*) language are very “similar to those of India.”

“As to the popular dialect of Li, it was taught to some cattle-herders of the Tsar-ma country by the Bodhisattva Mañjuśrī, “who had assumed human form and the name of Vairochana, “and from this place it spread over the rest of the country. The “modern language was introduced by the Aryas (Buddhist mission-aries)!”

Although this translation is in general correct, it seems necessary to revise and complete it, so as to read as follows:—

“Li being a country where India and China meet, the common “language (*hphral-skad*) agrees neither with India nor with China. “The letters severally agree with India (*Rgya*, erroneous for *Rgya-gar*). The manners of the laity agree for the most part with “China. The clerical manners and the clerical language agree “for the most part with India.”

“As for the common speech of Li, originally it was taught by “the Bodhisattva Mañjuśrī, who had taken the shape of a teacher “of language to pupils, and the name Vairocana, to children, the “cattle-herd boy Hjes and Mu-le-tiji, these two and others; and in

"the district Tsar-ma arose the language of Li. When it had been taught to all, the two children, upon enquiry as to their whereabouts, were non-est; and as to the Li language, *wañ-ma*, "it was continuously taught by the Āryas" (*Li-skad-kyañ-wañ-ma-lphags-pa-rnams-kyis-brtan-cih-bslabs*).

The date of this statement is given by its author in precise terms as "the last intercalary month of the Dog year, 1256 years from the introduction of the Dharma by Vijaya-Sambhava." Not being informed as to the cycle or the second element constituting the position in the cycle, we are unable to name the precise year. But, seeing that the introduction of the Dharma by Vijaya-Sambhava is held by the writer to have taken place  $30 + 19 + 164 = 214$  years after the accession of Aśoka, this would give, according to the modern dating of that event (B. C. 274), the year 1196 A. D. as the time of the composition. The period of  $1256 + 165 = 1421$  years harmonizes not ill with the statement that from the first king Kustana to the last, obvious contemporary, king Btsan-bzañ-btsan-la-brtan there were 36 generations of kings and one deputy: for the average is about 25 years.

Nevertheless, the date is certainly too late by some 150 or 200 years. For the last king, Btsan-bzañ-btsan-la-brtan, is clearly a Tibetan; and we can hardly admit a persistence of Tibetan rule in Khotan down to the end of the twelfth century A. D. If we could suppose the figure 165 (the number of years from Kustana's accession to the introduction of the Dharma) to have been wrongly included in the 1256, we should arrive at a date,  $1196 - 165 = \text{circa } 1030$  A. D., which would have a fair plausibility.

A difficulty is caused by the existence in the collection of Professor Pelliot (No. 2139, at the Bibliothèque Nationale in Paris) of a Chinese translation, executed by a monk Fa-ch'eng of Kan-su, of a Tibetan text having at any rate partly identical contents (*Journal Asiatique*, 1914, II, p. 144; *T'oung-Pao*, 1920-1, pp. 330-1). If Professor Pelliot is right in assigning the translation to the first half of the 9th century A. D., there arises a critical question which can be examined only when we are in possession of translations of both versions.

As regards the general credibility of the contents, we are informed (fol. 429b) that the Annals were composed after hearing the statements (*lkañ-mchud*) of the Pandits (*mkhan-po*) of successive generations



and carefully examining the text (*yi-ge*) of the *vyākaraṇas* (*luñ-bstan*) of the Āryas and the pedigree (*rgyal-rabs* = *vanśāvali*) of the kings. The character of the work entirely confirms this statement; and it is clear that there had been consultation of the traditions of the several monasteries, whose records of their own foundation would certainly be in the main reliable. The narratives of Fa-hian, Sung-yun, and Huan-Tsang are in general agreement with the contents of the Annals.

In what follows we shall refer to four documents, which we may cite numerically as follows:—

- I. *Gośrīga-vyākaraṇa* (Tib. *Glañ-ru-luñ-bstan*, *Bkaḥ-hgyur*, Mdo, 30, foll. 336—354).
- II. *Arhat-Saṃghavarādhana-vyākaraṇa* (Tib. *Dgra-bcom-pa-Dge-hdun-lhphel-gyi-luñ-bstan*, *Bstan-hgyur*, Mdo, 94, foll. 412b—420b).
- III. *Liñ-yul-gyi-luñ-bstan* (*Vyākaraṇa of Li-yul*; *ibid.*, foll. 420b to 424a (?)).
- IV. *Li-yul-gyi-lo-rgyus* ("Annals of Li-Yul," *ibid.*, foll. 424a (?)—443a).

As has been remarked by Cordier (*Catalogue of the Bstan-hgyur*, VI, p. 433) and others, the line of demarcation between Nos. III and IV is indistinct.

In connection with the language of Khotan the four documents present two preliminary problems, that of the language in which they were themselves composed and that of the name of the country to which they relate.

As regards the language, it will be observed, first, that one of the documents is found in the *Bkaḥ-hgyur*, or canon of inspired texts, and is reckoned as a *sūtra* (Mdo 30, 336—354). Rockhill's authority for the statement (p. 231) that it was translated from the language of Li-yul is not known to me. I have not found a colophon with any such indication. It is plain, however, that the choice is between that language and the Sanskrit. For it is inconceivable that the names which the text presents should have retained the approximately correct forms which they have, if they had been written in any but the Brāhmī alphabet (or a derivative), or had passed through the Turki or other languages represented by fragments from Eastern Turkestan. What turns the scale against the Sanskrit is the fact that the text contains a number of names in the native form, some of which at least would hardly have occurred in a Sanskrit version. For, even if we may suppose that the name of the Vihāra *Bi-si-mo-ña* had not

been Sanskritized (whereas other such names had) because its meaning was not comprehended, and the same may be said of names of localities, such as *Sen-ta*, *Ño-mo-na* and others, the Tibetan translators could hardly in a Sanskrit text have found the names *Phyi-(e)-se* or *Kaḥi-laṅ* (or *Kiḥu-laṅ*), of which the former appears to represent Vairocana or Vaiśramaṇa (or, at the very least, was a famous statue of *some* Buddha), while the latter stands in all probability for Kapila (Kavila). The authors must have known, even if their Tibetan translators did not, what were the Sanskrit originals of these names. To Tibetan translators, again, we might be tempted to ascribe the misunderstanding which transformed the name of the famous *Gośrṣa* hill into *Gośrṣa*; but this would be an injustice, since the form *Gośrṣa* is given also by Hiuan-Tsang and still earlier by the *Suryagarbha-sūtra* (S. Lévi, *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, V, p. 257). Its origin must have been local.

Concerning the other three (two) texts we have a Tibetan statement (Index volume of the *Bstan-hgyur*, fol. 145 a) that "these two seem to have become translated from Li-yul (language) (*Hdi-gñis-Liḥi-yul-nas-hgyur-ba-yin-pa-hdraḥ*); and, if they are translations, this must in any case be the fact. The multitude of local names, given for the most part correctly, could scarcely have passed into the Tibetan through another language; and the use of the local name (Hgehu-to-san) of the *Gośrṣa* hill and the occurrence of actual etymologies in that language (though of one also in Sanskrit) are convincing. Moreover, the names even of the monasteries are nearly all local, although many of them must have existed in a Sanskrit form.

We ought not to pass over the possibility that one of the documents, the most important, namely the *Annals* (IV) is not a translation at all, but was composed in Tibetan. In favour of such a hypothesis we may cite the facts, 1. that the work was composed in the time of a Tibetan king, 2. that the style shows no evidence of composition in another language, 3. that there are references to words as belonging to the language of Li, 4. that the Chinese version to which we have referred was made from the Tibetan, 5. that the foundation of one monastery is mentioned (IV, fol. 439 b) as contemporary with the famous Tibetan general (Hgar-blon) Btsan-hin-guñ-ston, who was governing Khotan for his master Sroṅ-btsan-sgam-po (see Śarat Chandra Das, J.A.S.B., LV, pp. 198—9, note), 6. that



many of the local names are furnished with superfluous Tibetan consonants, designed to facilitate the pronunciation. On the other hand we must allow due weight to the remark of the *Bstan-hgyur* Index that "these two *seem* to have been translated from Li-yul." Although inclined to view the Tibetan as original, we do not seem to have the means of deciding this question; and the matter is of no great importance, since the (probably clerical) author will certainly have been familiar with both the Tibetan and the local dialect.

A curious problem exists as to the name of the country which is the subject of the four documents. The country, which is not Khotan merely, but a larger area, appears in all the documents as *Dge-ba*,—the city of Khotan itself being *Dge-ba-can*—while the Tibetan name given in the documents II—IV is *Li* or *Li-yul*, "the Li country." If *Dge-ba* is a translation, we may suppose that it represents a Sanskrit *Punya* or *Śubha*, and was either a poetical invention, dictated by the religious distinction of the country, or based upon a local name of similar sound. Or a local name may have been directly translated by *Dge-ba*; or finally *Dge-ba* may itself be a transliteration of a local name. Among these possibilities we naturally incline to the first; for the name of the *city* of Khotan has never been other than Kustana or one of its derivatives, *Khotana*, *Huanna*, *Uthen* (if this last is a derivative) and so forth, and there does not at first sight seem to be any way of connecting this with a form suggestive of *Punya* or *Dge-ba* (*Gewa*). But see *infra* (pp. 6—7).

The Tibetan name *Li*, which means bell-metal (J. A. S. B., 1886, p. 193), is explained by Śarat Chandra Das, who sometimes records facts not ascertainable from other known sources, as a rendering of a word *Kaṃsa*, which in Sanskrit means the same thing; and Dr. P. Cordier in his catalogue of the *Bstan-hgyur* gives *Kaṃsa-deśa-śyākarāṇa* as a conjectural title of the annals of Li-yul. Unfortunately we have no other authority for a name *Kaṃsa*, which as a Tibetan phrase indeed (*Skam-sa* "dry land") would be a not inapt designation of Chinese Turkestan, and which reminds us of the *Kamśed* district of the Annals, probably the more northerly and easterly part of the area. On the other hand, the Tibetan *li* is perhaps old, and may possibly occur elsewhere, in the name of Li-thang; and *Kam-śed*, as the name of a part, seems to forbid our positing *Kaṃsa* as name of the whole. See, however the note below on Tibetan *khar* and *mkhar*.

We are, therefore, provisionally without information as to the name by which the country was actually designated in the original text of the *Annals*. As regards Khāśā and Kharoṣṭra, it will be sufficient to refer to M. Lévi's discussions in the *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, Vols. III—V, merely adding that the sages "Kharāśya" and "Kharehuṣṭra" are actually mentioned in the *vyākaraṇa* of Li-yul.

But, why, it may be asked, will not the word *Kustana*, *Khotan* etc., which is employed by Hiuan-Tsang and others, serve as the equivalent of Li-yul? The answer to this is that the local documents never apply the name *Kustana* to the country, and use even the equivalent U-then with exclusive reference to the city, while for the country they have, as we have seen, another name. It is almost superfluous to add that the Prakrit documents published by the Abbé Boyer, Professor Rapson, and M. Senart are equally particular in their application of the words *Kustana* and *Khotamna*; and that the legend of the birth of *Kustana* is attached to a site in the actual city. The *Kustana* of Hiuan-Tsang and others, therefore, merely exemplifies the use of the name of the capital city by foreigners with reference to the country.

But there is still a further perplexity. In the documents III and IV the city itself is several times referred to by its undoubtedly Chinese name U-then. Thus we have—

- 425 a. *dhār-ldan-gyi-groñ-khyer-khar-dge-ba-can* "the fort Dge-ba-can, the nectarean (?) city." It is curious that *khar* (and *mkhar*, 160) has also the sense of "bell-metal", Tibetan *li*. See below.
- 427 a. *Ūu-then-gyi-khar-lia-ldan-gyi-groñ-khyer* "the fort of U-then, the city of the Five," or "the five-forted city of U-then."
- 430 a. *Ūu-then-gyi-dhār-ldan-gyi-groñ-khyer* "the nectarean (?) city of U-then."

On this local testimony it is impossible to question that the city had five forts; and there is something to be said for Śarat Chandra Das' suggestion (J. A. S. B. 1886, p. 195, n. 1) that it was actually named *Pañcavati*, as an equivalent of the Chinese word (*wu*) for "five." But then what are we to say of the repeated statement on the part of the Chinese (Rémusat, *Ville de Khotan*, pp. 19, 28, 30—1) that the *country* contained five large cities? It seems that we have unimpeachable authority for believing both that the city contained



five forts and that the country was distinguished by five large cities. Is it then possible that the country and city were actually sometimes designated *Pañca* and *Pañcavati* respectively, and that, when the pronunciation of these words degenerated to *Puñña* and *Puñṇavati* (as is quite possible, since a change  $a > u$  is evidenced in the local speech), an obvious etymology gave rise to the Tibetan renderings *Dge-ba* and *Dge-ba-can*? As for the Chinese name *U-then*, which we naturally (but perhaps mistakenly) seek to connect with the word "Khotan," it may have been introduced into the place, or into the texts, by the people of the district or by the Tibetans. The origin of this Chinese name (cf. Watters, *On Yuan Chwang*, II, pp. 299—300) and the possibility of its having been thought to contain the Chinese word for "five" must be left to the consideration of Sinologists (but see below, p. 270).

#### *B. Names occurring in the Tibetan Documents*

In dealing with the linguistic question itself we must begin by discounting the Tibetan orthography, which in the foreign names employs superfluous consonants for the mere purpose of inhibiting mispronunciation. Thus in the names *Hgehu-to-san* and *Gohu-na* the initial letters have the object of preventing such pronunciations as *Ghehu*, *Kehu* and *Chohu*. Again, in Sanskrit words, such forms as *Vi-dsa-ya*, for *Vi-ja-ya*, carry no implications for the local dialect, since almost invariably in Tibetan books the Sanskrit *j* and *c* are written *ds* and *ts*. Another peculiarity of old Tibetan writing is the insertion of a superfluous *y* (especially after labials) before *i* and *e* vowels. This phenomenon, familiar in the case of the negative *myed* (*med*), is represented in the documents by such names as *Phyi-se* for (*Phi-se*) and *Byi-śa* for *Bi-śa*. It is interesting to observe, as a proof of the actual independence of the traditions collected from different monasteries, that the same names are sometimes presented in variant forms: thus the same two different Arhats are named in connection with one foundation *Śi-la-ma-ta* and *Gohu-śa-ra*, and in connection with another *Śi-la-ta(ha)* and *Hgehu-śu-sa-ga(ya)*. Where necessary, we shall indicate the probable pronunciation by bracketed forms.

A further orthographic caution concerns the variations of vocalism as between *a*, *o*, and *u*. It can be shown that in the local dialect *a* had a tendency to the sound *u* or a dull *o*; hence the place which

the translations of Hsuan-Tsang give as *Somije*, and which in the Chinese of his time may have sounded *Samajña* appears in the Tibetan texts as *Sam-ña*. We have also variants such as *Phru-ña* and *Phru-ño*; and in some cases there is reason to discern a tendency to vowel harmony, perhaps due to an intrusive influence from the Turki.

Since the linguistic material presented by the documents consists almost exclusively of names, we may deal with it under the following heads:—

1. Names of the language and country.
2. Names of localities.
3. Names of buildings.
4. Names of persons.
5. Other words.

#### 1. Names of the language and country

In the quotation with which we commenced it was stated that the language was known as *wah-ma* owing to the *disappearance* of the two children to whom it was first taught. This folk-etymology implies that *wah-ma* could have some such meaning as "nowhere" or "concealment." The former is from the turn of the sentence the more probable; and it therefore follows that *wah* means "somewhere" and *ma* is a negative. Were it not that for such a story, obviously ancient, a Tibetan etymology (even if the writer had been capable of the absurdity and anachronism) is excluded, we might think of the Tibetan root *sha* or *rba*, which has the meaning of "conceal" or "hide."

The name of the country, likewise, is presented in the form of a folk-etymology, strangely overlooked by all who have dealt with this subject. The passage, which is cited by Rockhill (p. 235), may be quoted in an amended form, as follows:—

"Kustana . . . arrived at Me-skar. After he had arrived there, from India also a minister of king Dharmā 'Asoka, by name Ya-śa . . . was in the district above (*i. e.*, probably, east of) the river of Hu-then (or, in the district of the upper, *i. e.*, eastern, river of Hu-then)." And two merchants from among Kustana's following, their names being Śer and Zan, having a cow nearly ready to give birth (or some cows mostly pregnant), the cow . . . on reaching the *Zugs-dam* (?) plain from Me-skar, bolted to To-la.



The two men, following after, came to To-la. The cow having been delivered of its calf, that country received the name "Cow-calf-delivered-region" (*ba-behu-hbrañs-pahi-sa*), *Hbru-so-lo-ña*. To the *Zugs-dams* (?) of To-la also was attached in the Li language the name *Šer-ba-brañs* "Šer-cow-delivered" (IV, foll. 428 b—429 a).

It is unfortunate that the passage is in some part obscure and the word *hbrañs* might mean either "give birth" or "follow." But that does not prevent our recognizing, 1. in *Hbru-so-lo-ña* (*Brusoloña*) the name of the country, 2. in *bru* the sense of "cow" or "calf," and 3. in *ña* an equivalent of Tibetan *sa* = Sanskrit *bhumi*, *sthāna*, *kṣetra* and the like. And already we see that we are dealing with a language of the monosyllabic type.

The connections of the name *Brusoloña*, which in view of previous observations concerning the *a/a* vocalism we may take leave to write in the form *Brusala-bhumi*, may for the present be passed by. As regards the *Šer-ba-brañs* plain in the To-la (Mdo-lo) district, which, as we may see from indications supplied by documents II—IV, lay in the region east of Khotan, and probably in the mountains, it is curious that it seems to be duplicated in a place *Sa-ser-brang-sa* on the Karakoram route from Khotan to Ladak (see Dutreuil de Rhins, *La Haute Asie*. Atlas, Map XI). Its real purport, therefore, will have been something likely to recur on the hill routes of the Karakoram and Kuen-lun.

In the Li country certain subdivisions are recognized by the documents, namely:—

1. The capital, Khotan, and the surrounding district.
2. Mdo-lo and Me-skar.
3. Kam-šed (*i. e.*, Kam region).
4. Koñ-šed (*i. e.*, Koñ region).
5. Ku-šed (*i. e.*, Ku region).

Concerning 1. and 2. nothing need be added to what has been stated. Of *Ku-šed* we may say with almost complete certainty that its meaning is "the western (Ku) region." For not only is *Ku-šed* definitely described (I, 345 b) as the west, but we are told by a Chinese record (Rémusat, p. 16) that the capital of Khotan is called "the city of the mountains of the west," which seems to mean that the *Ku* in *Kustana* meant "west" or "mountains of the west." *Koñ-šed* also is placed in the West (I); but being associated with Gyl-kyañ,

which may very likely be Kilian, it probably denoted the high country to the south-west. Whether there is any possibility of the syllable *Koñ* being connected with the name of the Kuen-lun mountains, is a question for Sinologists.

That *Kam-sed* is the north would appear from the fact that it includes O-sku, which may be Ochi. But the spelling *Sham-sed* suggests that a connexion with Tibetan *sham* "dry" was apprehended; and there are other slight indications that *Kam-sed* included the whole region of the sands to the north and east. Indeed it is possible that both *Kam-sed* and *Koñ-sed* are Tibetan designations; for *koñ* in Tibetan means "ravine," and the Tibetans have a somewhat analogous division of their own country into regions of *than* (plateau), *hbrog* (upland pastures), *ron* (ravine), and *sgan* (downs). That the terms should be Tibetan may not be inconsistent with their having been Khotani also; but the possibility deprives them of value as linguistic evidence. The word *Ku*, on the other hand, is not Tibetan.

It would be irrelevant, and also beyond my competence, to enter into a discussion of the names of peoples and places outside the Khotan area. A number of them are well-known, or have been identified: such are the *Drug-gu* (Tu-ku-hun or Uigur), the *Ga-hjag* of *Šu-lig* (Kashgar), *Bcu-gun-pan* or *Cu-gon-pan* (in Indian forms Cugopa, Cugupa, Cakoka, in Chinese Chu-chü-pan etc.) = Karghalik. *Thor-khoñ* (I. 346b) is Kuca, and this proves that the *Vihāra Di(ni)-na-dzaya*, which is mentioned in the same passage, is *Niya*, the *Ni-jang* of the Chinese and the *Nina* of the Prakrit documents. The Chinese and the modern forms of the name suffice to prove that the proper designation was *Ni-ña*.

In *Ni-ña* and *Pha-ña* we need not hesitate to recognize the syllable *ña* to which we have already ascribed an equivalence to the Sanskrit *bhūmi*, *sthāna* etc. The *Pha-san* mountains (II), on the way from Me-skar to Tshal-byi, in Tibet, would clearly contain, like *Hgehu-to-šan*, the Chinese word (*shan*) for "mountain." That *Phye-ma*, Hsuan-Tsang's *P'i-mo* (long ago recognized as identical with Marco Polo's *Pein*), has a suffixal *ma*, is evident from many parallels, among which we may mention *Tsar-ma*, *Calma(dana)*, the river *Go-ma*, and the language *wah-ma*. "From Gyl-kyan to Koñ-sed and Durya" (IV) is, if Gyl-kyan is Kilian, a strong suggestion of an equivalence Durya = Duwa (see the map). A termination *rya* is to be seen in the name of the



Khotan locality *Potarya* (IV) and in a *Caṃsatarya*, furnished by the Prakrit documents. Let us suppose it to be a derivative with *ya* from a form in *-r*, and let us boldly suggest that the *r* too, in *Potarya*, and in *Caṃsatarya* and the name of the monastery *Ka-sar*, and further in a host of other cases, is a Locative-Dative suffix: then we may suppose that *Duwa*, if it cannot come from *Durya*, comes from a 'Nominative' *Du*. For such a Locative-Dative suffix we shall not have far to look: it exists in Tibetan and in Burushaski (Dative) and in the whole range of the Ghalchah dialects—we may say, more widely still. And the employment of Locative-Dative forms of place-names for their nominatives is a recognized phenomenon (Δελφοί, Ἀθήναι, Stamboul).

The last country that we need mention is the kingdom of *Nam* with its king *Hu-mar* (*Nam-gyi-rgyal-po-Hu-mar-bya-bo*). It is tempting to suppose that we have here the same word which appears (from the early centuries A. D.) in the name of the Nam-shan (Chinese Nan-shan) mountains. The place itself may possibly be identified with the Nan or Nan-hu of Sir M. A. Stein's *Serindia* (II, 617 sqq.). But here we are going outside the Khotan area.

May we not claim that the monosyllabic character of the old Khotan speech is already considerably more than a suggestion?

Coming now to the Khotan district itself, we have first the capital *Kustana* or U-then. The name *Kustana* is commonly regarded as an etymological fiction, designed to account for an actually current form *Khotana*. This, however, can by no means be the case. We need lay no stress upon the fact that the word *Kustānaga*, "a man of Khotan," occurs in the Prakrit documents. But it is difficult to see how an original form *Khotana* can ever have given rise to the legend of "Earth-nipple." The decisive facts, however, are that in the district we have another *-stana* associated with a similar legend. This is *Ārya-stana* on the Gośpiga hill (*infra*, p. 12). It is clear that *-stana* is a local form of the Iranian *-stāna* or the Indian *-sthāna*; and we have only to cite the form *Cina-sthāna*, occurring in the Prakrit documents, in order to clinch the matter.

Whether *Ku-stana* originally meant "the place of the Ku people" or "the western town" (according to the Chinese statement quoted above) can hardly be determined. Another possibility is indicated by the statement (IV, 425 a 3) that *Kustana* was born in a place

(garden?) *Kus-po-yen* (*Kus-bu-yen*, l. 5) upon the site of the subsequent palace of Khotan.

We have next to take account of the three districts *Hgum-tir* (or *\*tir*), *Hdro-tir*, and *Saü-tir*.

*Hgum-tir*, obviously named from the river *Go-ma*, the Karakash, was near to the Gośṛṅga hill and contained a famous *stūpa* and the Gomasala-gandha *caitya*. The district (*ljous*) *Hdro-tir* contained the hill *Non-bgyir*, which was near to the lower, *i. e.*, western, river (*sel-chab-hog-ma-dai-ñe-ba*), *i. e.*, again the Karakash. It was, therefore, to the north of *Hgum-tir*. It contained a little garden, *Na-hbod-bha-loñ*, which had been visited by Buddha in earlier ages. There also were the *Bha-va-ña* retreat (*bsgoms-pa*) and Vihāra which Hiuan-Tsang names *Ti-kia-p'o-fo-na* and places "10 *li* to the south-west of the chief city," the modern Bowa-Kambatt. In *Saü-tir* was the Vihāra *Hjañ-mo-ka-ka-roñ*, which is probably that which Fa-hian places "seven or eight *li* to the west of city" and calls the "Royal-new-temple." To the same district belonged, no doubt, the *Sum-ña* Vihāra, the *Sa-mo-jo* of Hiuan-Tsang, "5 or 6 *li* to the west of the city," where is the modern village of Somya.

In these three names, *Hgum-tir*, *Hdro-tir*, *Saü-tir*, it is obvious that the syllable *tir* (or *ñi*) has the sense of "district."

We next come to the famous Gośṛṅga or Gośṛṅga, rendered by *Glañ-mgoñi-ri* and *Ri-glañ-ru*, whereof the latter name may still exist not far away, in the modern *Langhrn*. Since the name *Hgehu-to-šan* (once *Gau-to-šan*) is known to be Chinese, we seem to be without a local designation for the hill. But we have the legend of the child *Mo-rgu-de-ñi* (IV, 431 b, 7—432 b, 1):—

Some Arhats from India, having settled at Ārya-stana on *Hgehu-to-šan*, induced king Vijaya-Vīrya to build the great Vihāra of *Hgum-tir* (the Gomasala-gandha). "Afterwards, while king Vijaya-Vīrya was engaged in doing *pūjā* in the *Hgum-tir* monastery, there was enquiry for a little lost child. After a search the infant was found near a *stūpa* containing relics of the Buddha Kāśyapa, which was in a little hollow (*luñ-bu*) of *Hgehu-to-šan*. The king asked, "This *stūpa*, at what time and by whom was it built?" He is then told the story of the *stūpa*'s existence from the time of the Buddha Kāśyapa, it being some times during geological periods covered by the mountain. "Thereupon king Vijaya-Vīrya, greatly strengthened in faith, built on



the Ox-head hill the Hgehu-to-san monastery. The little child having been released" [here insert from Hiuan-Tsang "from the *stupa*," and add the story of the earth-nipple, Ārya-stana] and sent away, afterwards attained the fruit of Arhatship. In the Li country there was before him none who became an Arhat. Being the "way-shower," he received the name *Mo-rgu-de-si* [*i. e.* Sanskrit *mārga-dēśin*): from that first came the name *Mo-rgu-de-si*. Down to this day hermits and those who have accumulated excellent works of asceticism are entitled *Mo-rgu-de-si* (*Mo-rgu-de-sir-bsgo-ba-lags*). And, in fact, we hear of an Arhat Mo-rgu-de-si 'A-ba-ya-rdad (439 a, 7).

It looks as if the story of the lost child were originally based upon the syllables *gū-de-si* (quasi Sanskrit *gudha-sīsa*). But, however that may be, the paṇḍit Mo-rgu-de-si is evidently a duplicate of the paṇḍit Hgehu-to-san, with whom he is associated (429 b, 4): and both are really the mountain itself. It is needless again to repeat the observation (J. R. A. S., 1924, p. 672) that in the Khotan country the names of persons, beginning with Kustana himself, and their surnames, are often names of places. The rationale of this nomenclature may be considered later; for the present we may with some confidence draw the linguistic influences that *de* = *to* = *śirṣa* = "head," and *si* = *śan* = *parvata* = "hill." It is hardly necessary to add that according to the Tibetan geography (*ap* Sarat Chandra Das, J. A. S. B., 1886, p. 202) "The Muhammadans of Khotan now designate Langri by the name Gorusheshi (*i. e.* *Mo-rgu-de-si*)."

The Gomasala-gandha, or *Hgum-tir*, Vihāra and *Stupa*, on the bank of the river Go-ma (*chu-po-śel-chab-mgo-maḥi-gram-na*, 424 b, 4), has for its last member the word *gandha*, which was interpreted as Sanskrit *gandha* "scent" and may indeed be a short form of *gandha-kūṭ*: it may, however, be the *kanthā* "city," so widely found in Central Asia (Samarkand, Yarkand etc.). The latter supposition would, no doubt, imply an old settlement in *Hgum-tir*. In *Go-ma-sa-la* we discern two syllables in common with *Bru-sa-la* (*supra*); and, since the latter comes from *Bru-sa*, and also on grounds to be established later, we may understand the "*gandha* at (or belonging to) *Go-ma-sa* (cf. *Calmasa* = Calmadana), *i. e.* the *sa* (land) of the Go-ma." Gilgit also is in western Tibetan *Bru-sal*, "belonging to the Bru-śa (Brutsa etc.)."

With *Hgum-tir* we must also associate the place *Par-mog*, which occurs (IV, 440 a 3) as a surname of the *kalyāṇa-mitra* *Hgum-tir*-

gyi-Par-mog-Hdzin-sen, who is, doubtless, "Jinasena of Par-mog in Hgum-tir." *Par-mog* occurs also in the name of a Paṇḍit mentioned in a Tibetan fragment *ap* Hoernle, *Manuscript Remains . . . found in E. Turkestan*, p. 403.

The Ma-za *Vihāra* and *Stūpa* and the Potarya *Vihāra* formed a joint establishment under the name *Ma-to-Potarya*. The location of the district (*yul*) Ma-za, "5 or 6 li to the south-east of the city" is determined by the statement of Hsuan-Tsang, who relates the story of the silk-worms, with which it is connected. There is, therefore, no difficulty in finding a derivative of the name *Potarya* in the modern Potakla, which has precisely such a situation.

In this connection it is perhaps advisable to withdraw the identification (*Zeitschrift für Buddhismus*, 6, 185—6) of the place *Ro-zya* (341b, 5) by the upper, *i. e.*, eastern-river of U-then, with the *Lu-she* of Hsuan-Tsang's story. We have no confirmation of the identification, which was based upon a mere phonetic plausibility, itself perhaps fallacious (see Watters, *On Yuan Chwang*, II, p. 302). It is even possible that the Tibetan phrase *Yul-ba-ro-zya*, should be rendered "a district *Ba-ro-zya*," in which case it is for *Ba-ro-zya* that an equivalent should be sought.

The place *Hgugzan* is stated to be on the lower, *i. e.*, western, river (438a, 3), whereas the modern Gujan, with which I have sought to identify it, is near the Yurungkash. Perhaps this is not a fatal objection. For it is nowhere stated that the monastery *Hgw-zan-ta*, of which the memory may be preserved in the modern Gujan, was actually built at *Hgu-gzan*. The monastery is mentioned as *zī-bahī-ā* = *śānti-bhūmī*, which may imply an etymology.

In the city of Khotan or in its vicinity we have to take account, further, of:—

*No-mo-tsa* (I), where the early king Yol designed to build his city, and where king Vijaya-Saṅgrāma built a *gandha-kupī* for the image *Cholu-pa*, which came flying through the air from Cu-gon-pan.

*Kus-po-yen* or *Kus-hu-yen*, the place of Kustana's birth and the site of the actual palace or castle. The syllables *po-yen*, since they occur again in the name of the *Po-yen-to* viihāra, must have had a separate meaning.

*Ka'a-sta-hdi-se* or *Ke-di-se* (I), a market-place in the palace or castle.

*Hgus-no* (433b, 5), a little hill outside the palace and to the east.



*Na-lhod-bha-loñ* or *Hhod-bha-loñ* (434 a, 7), a little garden in *Hdro-tir*, near the Ñon-bgyir hill.

It remains only to mention *Tsar-ma*, the site of the great mother *Vihāra* of Khotan, and *Hañ-gu-fo*, the original meeting place of Kustana and Yaśa. These have been satisfactorily identified by Sir M. A. Stein (*Ancient Khotan*, pp. 161, 230—5) with the mound *Chalma-kazan*, near to Jamada, by the Yurungkash (S. E. from the city), and *Hanguya*, in the extreme east of the oasis, beyond the river.

It is evident that besides *ña* and *ti* we have to recognize in place-names other final elements, such as *-no*, *-za* (in *Ma-za*, *Śen-za* etc.), of which we are not yet able to specify the value.

### 3. Names of buildings

Coming to the names of buildings (*Vihāras* and *stūpas*), we must begin by excluding some which, not being in the local language, are of no relevance for our present purpose. These names are:—

#### 1. Tibetan:

*Spoi-byed* or *Par-spoi-byed* (I, II) = *Prahāṇa*.

*Ujigs-tshogs-spoi-byed* (I) = *Śaṅkā-prahāṇa* (III).

*Hod-can* (I).

*Ye-tes-rī* (I).

*Dge-lidun-skyoñ* (I).

#### 2. Sanskrit:

*Maitra* (I).

*Śaṅkā-prahāṇa* (III).

*Dharmakīrti* (I).

#### 3. Probably in some local and hybrid form of Chinese and with vocalism (*o* for *a*) showing the effect of Turki vowel harmony (see J. R. A. S. 1925, pp. 108—110).

*Yo-ro-hjo*.

*Zer-ro-hjo* (named after a certain *Za-ro*).

*Ta-ke-hjo*.

*Po-blo-na-jo*.

*Er-mo-no*.

*Kho-mo-no-no*.

*Khye-šo-na*.

*Ho-ron-jo*.

There remain the following:—

- a) ending in *ña*:  
 Bi-si-mo-ña (I).  
 Sum-ña (IV) [Hiuan-Tsang's *So-mo-je*, *Sa-mo-joh*, *Sa-ma-jhā*].  
 Su-stoñ-ña (IV).  
 Nu-bo-ña (IV).  
 Bha-va-ña (Hiuan-Tsang's *Ti-chia-p'o-fo-na*).  
 Phru-ña or Phru-ño (IV).
- n) ending in *na* or *no*:  
 Gcohu-na (IV) (pronounce Coü-na).  
 'O-ka-no (IV).  
 Hdah-no-yo-no (IV).
- c) ending in *ta* or *to*:  
 Hgu-gzan-ta (IV pronounce Gu-janta).  
 Po-yen-to (IV).
- d) ending in *-ma*:  
 Bžah-ser-ma (IV built by Vijaya-Siṃha).  
 Bžah-saṅ-gre-re-ma (IV built by Vijaya-Saṃgrāma).  
 Byi-ža-gra-ma (IV built by Vijaya-Vikrama).  
 Gus-sde-re-ma (IV).
- e) miscellaneous:  
 Ma-na-ḥdi (IV).  
 Khe-gan-tsa (IV, elsewhere Hi-kwan-tsa).  
 Kus-phyi-'or-myön-nag (IV).  
 Na-mo-ḥbu-gdoñ (IV).  
 Hjah-mo-ka-ka-roñ (IV).  
 Dro-mo-ḥdza (IV).  
 Ba-no-co (I).  
 Go-ma-sa-la-gan-dha (I—IV).

Concerning these names the first observation that suggests itself is that a number of them seem to contain the names of persons connected with their foundation. This is obvious in the case of *Hdah-no-yo-no* (built by Hdah-no-ya), *Dro-mo-ḥdza* (built for Dharma), *'O-ka-no* (for an 'O-sku princess), *Bžah-saṅ-gre-re-ma* (built by Vijaya-Saṃgrāma), *Byi-ža-gra-ma* (built by Vijaya-Vikrama); and it is stated in the case of *Na-mo-ḥbu-gdoñ* (built in connection with a certain Na-mo-ḥbod). We are reminded of the fact that, according to the observation of Sir M. A. Stein (*Rājatarāṅgiṇī*, trans. II, p. 369), similar foundations in Kashmir were normally designated by names consisting of the names



of the founders, followed by the word *bhavana* "abode." In India the *Vihāras* and *Samghārāmas* commonly bore names ending in *-vana*, while sometimes the names referred to legends or special features of the institutions. All these varieties may have been instanced in Khotan; certainly the last, as is proved by names which we have in well-known languages, *e. g.*, *Saṅkā-prakāṇa* ("Abandonment of Fear"), *Ye-sey-ri* ("Mountain of Knowledge"), *Dge-hdun-skyoñ* ("Samgha-protecting" or "protected").

There seems to be no difficulty in interpreting the syllable *ña*, in such names as *Bi-si-mo-ña*, in the sense of *bhūmi* etc., which we have found elsewhere. It would follow that the first part of such names would designate persons or abstract ideas such as *dharmā*, *śanti* or the like. In the case of *Bi-si-mo-ña* it seems, in fact, likely that *Bi-si-mo* is related to the *Bi-śa* (*i. e.*, Vijaya) which appears in the names of the princesses *Bi-śa-Phra-ba* and *Bi-śa-Dza-ya* and the *Byi-za-Gra-ma* (*i. e.*, Vijaya-Vikrama) Vihāra. *Bi-si-mo-ña* would then denote "Foundation of the Vijaya Lady (Princess, Queen)." In the absence of indications as to the etymology of the other names *Sum-ña*, *Nu-bo-ña* etc., it is not possible in their case to follow up this clue. In the name *Bha-va-ña*, if, as is suggested by the fuller Chinese from *Ti-chia-p'o-fo-na*, it is simply the word *bhavana* itself, the *ñ* for *n* must be due to analogy, as in the word *Kustañaga*.

For the terminal *na* or *no* in *Geohu-na* etc. the meaning *vana* or *ārāma* is probable. For we have *na* in the name of the *ārāma* *Na-hbod-bha-loñ*, and *no* in that of the "little hill" *Hgis-no*; and in Tibetan, which may prove to be a related language, *na* means "meadow," "grove" and the like, and the same sense appears in *na-ga*, *na-kha* (*cf.* *nags* "forest").

Passing over the *ta* and *to* in *Hgu-g'an-ta* and *Po-yen-to* (an old suffix, of which we can at present supply no definite account), we come to the group *Bzah-ser-ma*, *Bzah-saṅ-gre-re-ma*, *Byi-za-gra-ma*, and *Gus-sde-re-ma*. Here we have a familiar suffix (*-ma*), and the recurrence of the word *re-ma* in *Bzah-saṅ-gre-re-ma* and *Gus-sde-re-ma*, proves that in the former the syllables *Bzah-saṅ-gre* constitute a separate member, and contain the name of the founder, Vijaya-Saṅgrāma. That *Saṅ-re* is a perfectly credible Khotan name-form will be shown hereafter; and that *Bzah* is a late form belonging to the series, *Vijaya*, *Vi-dza-ya*, *Wei-she*, *Bi-śa*, *Byi-za*, rather than an

independent word meaning *e. g.* "king," is probable in the present connection. In *Byi-za-Gra-ma* the authenticity of *Gra-ma* as the original of *Vikrama* is proved by the *Gu-gra-ma* of the coins (Hoernle, *A Report on the British Collection of Antiquities from Central Asia*, Part I, pp. 5 sqq.): and here again the Tibetan would come to our aid with its *dgra* "enemy," *dgra-lha* "war-god" and so forth. In *Gus-sde-re-ma*, since syllables in *-s* are rare in the dialect, it would be strange if *gus* were not identical with the *Hgus* of the hill *Hgus-no* and the *Kus* of *Kus-po-yen*; for *gus* or *gus-sde* the meaning "flower" suggests itself.

We lack the evidence required for dealing with the other names. Only as regards *Ba-no-co* can we from other sources be sure of a suffix (*co*), though we may suspect the same (*ca*) in *Khe-gan-tsa* and *Dro-mo-ladza*.

#### 4. Names of persons

For a full examination of the names of persons occurring in these documents the space here at our disposal would not suffice. Moreover it can more conveniently be undertaken in connection with other materials. The persons named belong to different ages and peoples; and it would be necessary to begin by excluding those names which are not connected with the language of Khotan. Reserving the subject, therefore, for another occasion, I may here confine attention to a small selection.

The early king Vijaya-Sambhava has been identified by Professor Konow (J. R. A. S. 1914, pp. 345—346) with the *Hsiu-mo-pa* of the Chinese Annals (Rémusat, p. 3). Dr. Konow suggests a Khotani original *Hampho*; and by a curious coincidence he quotes in support the analogy of the Khotani word *hamphūta*, representing the Sanskrit *Sambhūta*. For, plainly, a word *Sambhūta* had actual existence as a name, the name, in fact, of the celebrated Thon-mi Sambota, Sambota of Thon, who was employed by the great Tibetan sovereign Sron-btsan-sgam-po to fetch an alphabet from Kashmir. Now *Sambota* is not a Tibetan name; and there is a good chance that it came either from Kashmir or from Khotan, the Tibetans being at that period in relation with both. If it came from Khotan, we can demonstrate abundantly that it is extended by a suffix *ta* from a shorter form *Sambho* (or *Sambhu* or *Sambo* or *Sambu*). Such a *Sambho* (or possibly *Sam-pho* or



Sampo—in later times perhaps *Hampo*) is what is represented by *Samdhava*, and once again the appearance of a Sanskrit word is deceptive.

The surname *Vijaya* is a favourite in the Sanskrit area, not merely in Khotan: like *Fath* in the field of Islam. From early times in Khotan this would have been pronounced *Vīje* or *Wīje* (for *ay* or *ya* pronounced *e* in N. W. India see J. R. A. S., 1915, p. 96). This is, of course, the source of the Chinese *Wei-she*; and later times in Khotan brought such modifications as *Viśa* (in *Viśa-Vāham* = *Vijaya-Bohan*, ap. Konow J. R. A. S., 1914, pp. 340 sqq.; *Ostasiatische Zeitschrift*, VIII, p. 222 sqq.), *Biśa* (in *Bi-ta-Phra-ba* etc., *supra*) and perhaps *Bāa*. Is this another indigenous name disguised? Here the early Prakrit documents contradict. They furnish a different dynastic designation of varying form, *Ṭiṭugha*, *Ṭiṭuṅgha*, *Citregha* and so forth; and this can be shown to be a name of a thoroughly native type. According to Hsuan-Tsang the succession of the royal family of Khotan had been unbroken from the first ancestor; and it follows that in *Vijaya* we have a learned etymology, furnished by the pandits to the house of *Ṭiṭo* or *Ṭitra* (quasi Sanskrit *jita*).

Regarding the other royal names we must here be content to suggest that perhaps none of them, not even *Kīrti* and *Vīrya*, is Sanskrit in more than semblance; and we need not shrink from venturing the same regarding the other persons whom the legends connect with the country, not excluding *Asoka* and *Kunāla*.

A second name which may have a linguistic interest is that of the "Arhat named *Sya-pri*, who," in the time of the early king *Vijaya-Kīrti*, "was spreading the religion (*chos-spel-baḥi*) in Kam-śed" (IV, 436 b, 4). The Prakrit documents supply the names *Mochapri* and *Dhaṇapri*, in which the Sanskrit *priya* will inevitably, but mistakenly, have been understood. The ancient teacher will have been known by a religious name; and it is, therefore, probable that the two syllables *sya-pri* correspond in sense to the Tibetan *chos-spel* and the Sanskrit *Dharma-vardhana*, a name shared with *Aśoka's* son.

Another ancient personage is named in the passage (IV, 425 a)—  
 "On the eastern side of the nectarean (?) city, the capital *Dge-ba*—  
 "can, is a holy (*ḥphags-pa*) place, blessed in a *vyākaraṇa* of Buddha,  
 "the *stūpa* of A-dha-ma, with iron chains attached. It is an abode  
 "of the Thirty-three Lords, and has for protectors the eight classes

"of Gods and Nāgas and so on; and, gathering at each of the  
 "four seasons in a great assembly, the Saṃghas of both sexes  
 "and the various lords of the land down to the present time . . .  
 "make a great *pūjā* to this ancient *stūpa*."

We may find again the name of *A-dhā-ma* in the *Athama*, *Athamo* of the Prakrit documents (Nos. 379, 417, 419), a *śramaya* (*leharaga*, 379) named, no doubt, after the primitive sage or king whom the *stūpa* commemorated. But a further possibility may perhaps be mentioned. Since in the Khotan district we have (as stated above) cases of *a > o* or *> u*, and since also final *m* developed *> n* or *ñ* (*Bohan* < *Vaham*; *Gyil-kyāñ* < *Kūlpam* of the Prakrit documents, so that also *Cu-gon-paṇ* < *\*pam*, and so forth), it is even possible that the name *Uthen*, if it finds no other etymology, may be derived from the name of this very ancient *Adhama*, as eponymus loci.

### 5. Other words

Beside proper names the documents supply only a few words, and these cannot at present be usefully discussed. But concerning the *Mu-le-Hji*, who is associated with the boy *Hjes* in the story discussed above (p. 251), it will occur to every reader that the word *mu-le* probably means "girl." It is therefore interesting to note the occurrence of *molei*, *molai*, with the meaning "daughter" or "girl", in the Hbrog-pa dialects of Western Tibet (R. B. Shaw, J. A. S. B., 1878, I, p. 57).

The materials and suggestions contained in this paper are based almost exclusively upon the four Tibetan documents (of which I hope shortly to publish a translation). More abundant linguistic evidence can be drawn from the other sources. So far the details (formatives *ma* and *mo*, *ba* and *bo* [po]); case-suffixes (?) *la* and *r*; the words *sa* and *ña*, cf. Tibetan *sa* "Earth" and *ña-ma* "mistress of the house," *ñe* "near" point to a connection with Tibetan. But the language cannot have been Tibetan simply; and we may think rather of the "Proto-Tibetan" conjectured by Hoernle. Not only the name *Bru-sa*, but a considerable number of other particulars points specially to Western Tibet.

By the side of the official Prakrit and the native *wah-ma* there was no room in Khotan for what is called the "Old Khotanese" language. When and by whom was the latter introduced? We may



conjecture that it came with the Brāhmi alphabet and that this occurred in the period between Sung-Yun and Hiuan-Tsang. For the former tells us (Beal, I, pp. lxxxviii—ix) concerning Karghalik that there "the customs and spoken language are like those of the people of Khotan, but the written character is that of the Brahmans" (*i. e.* Brāhmi); whereas according to Hiuan-Tsang (Beal, II, p. 308) "the letters are the same as those of K'iu-sa-ta-na, but the spoken language is different." Thus between Sung-Yun and Hiuan-Tsang the Kharoṣṭhi of Khotan has yielded to the Brāhmi of Karghalik.

# EIN CHINESISCH-TÜRKISCHER ERLASS AUS TUYOQ (OASE VON TURFAN) IN OSTTURKISTAN

Von A. v. LE COQ und ERICH SCHMITT

Als ich während meines Aufenthalts in Qara-Chödsha bei Turfan (1904-5) türkischen Studien oblag, bemühte ich mich besonders, eine Anzahl der doppelsprachigen Erlasse zu erlangen, die von den chinesischen Behörden für die chinesischen „türkischen Untertanen“ öffentlich angeschlagen werden. Es ist verboten, solche Erlasse von den Wänden der Yamuns usw., wo sie mit Vorliebe angebracht werden, zu entfernen, aber für Geld und gute Worte gelang es doch, eine ganze Anzahl „besorgen“ zu lassen. Leider stellte sich heraus, daß der türkische Text stets nur eine abgekürzte Paraphrase der chinesischen Urschrift ist; das Verständnis der Sprache wird erschwert durch chinesische Substantiva und Verba, die mit türkischen Suffixen versehen werden.

Der vorliegende Text wurde in Tuyoq (östl. von Qara Chödsha) von der Umfassungsmauer der Moschee der Siebenschläfer gestohlen und mir gebracht, als ich bei dem Imam von Tuyoq hauste. Er handelt von dem Eindringen von Kirgisen in die Berge der Landschaft *šan-šan*, deren Lage ich nicht zu bestimmen wage (*šan-šan* ist der alte Name des noch heute Turfan unterstellten Lop-Districtes). Diese Nomaden werden in Turfan und Umgegend ohne Unterschied *qazaq* genannt, gleichviel ob Qara-Kirgisen oder Qazaq-Kirgisen in Frage kommen. Ich halte diese in den östlichen Oasen hie und da auftauchenden Kirgisen für Qara-Kirgisen; auf alle Fälle aber leben solche viel weiter östlich, als im allgemeinen angenommen wird.

## Der türkische Text

*ğüng-ğa tüng-ël šän hä-yüng* Des von . . . . . (chines. Titel)  
*et-İt-čo šo-İt šän-šan šän-ğüng-*  
*tağ . . . din*

- |  |                                 |
|--|---------------------------------|
| 1. <i>bilindürüp äqaryân gö-st-nüng</i>  | zur Kenntnisnahme erlassenen E- |
| <i>acarı bü täylär-dä bölük yurtlar-</i> | diktes Inhalt (ist):            |
| <i>dün</i>                               | Aus anderen Gegenden sind Kir-  |



2. *kälip qalyân qazâq-lâr bû yârgâ  
tâbâ' taylârda mâl bâqîp balar-  
nîng hâm turâlyu-sî*
3. *yog ikâm bû nâcâ yîl-lûr-dîn bû  
yârgâ kâlip qalyân qazâqlâr  
bû yârniñ adâmlârni [owâl  
qîladur]*
4. *bû tayîpâ adâmlâr bû yârdâ  
turûp qalsâ bû yurtlar-ya' çoñg  
zî'ân bolûr ikân pâ-sûi dârin*
5. *niyûn pallâp bû qazâqlârni bû  
yârdâ turûmasun dâp ilâpât  
bolýân*
6. *ikân hâr qaist yurt-nîng âmal-  
dâr šang-yô-lâri başlîq bû yârgâ  
kâlip qalyân*
7. *qazâqlârniyamul-ya' bôlap ândin  
bû yârdâ turûmasun mân  
bingšân bû yârgâ*
8. *kâlip çarlîsam bû tâylârda mâl  
bâqîdurýân qazâqlâr nâhayatî  
tolâ ikân*
9. *ândin bû yurt tîgâ kâlip mâl-  
lârini aştîqqa tîgîšîp puqârâlar  
billâ mâ'âmîlâ qîlîšîp*
10. *tolâ ğâdâl bolrudak bû qîsmî  
işlar bôlsâ mâ'âmîlâ qîlîšqan  
adâmlâr özlârt*

gisen in die hiesigen Berge ge-  
kommen (und) hiergeblieben. Sie  
haben ihr Vieh auf den, hiesigen  
Untertanen gehörigen Bergen ge-  
hütet; einen festen Aufenthaltsort  
haben sie nicht. Diese seit einiger  
Zeit hierher gekommenen Kirgisen  
schädigen die hiesigen Menschen  
[owâl qîladur fehlt im Diktat]  
Wenn dieser Stamm Menschen  
dauernd hier bleiben sollte, wird  
es diesen Gegenden zum großen  
Schaden gereichen.

Des Vizekönigs Exzellenz hat Be-  
amte abgesandt (und) gnädigst an-  
geordnet, daß man diese Kirgisen  
hier nicht bleiben lassen soll.

Die Beamten, aqsaqals (Vorsteher)  
usw. einer jeden (dieser) Gegenden  
sollen die hierher gekommenen  
Kirgisen in das

Yamun ladend feststellen (und)  
sie dann nicht mehr hier bleiben  
lassen. Als ich, der bîng-šân, hier-  
her kam

(und) untersuchte, (fand ich fol-  
gendes:) In diesen Bergen sind  
die Viehhütenden Kirgisen sehr  
zahlreich.

Nun kommen sie in diese (be-  
wohnte) Gegend und tauschen ihr  
Vieh gegen Brotkorn und machen  
Geschäfte mit den Untertanen:  
davon entsteht viel Streit (dürfte  
entstehen). Wenn solche Sachen  
vorkommen, so mögen die Leute,  
die (solche) Geschäfte gemacht  
haben, selber

11. *tığašsın bñ qatarlıq işlardin*  
*ğedat bolıp mñn bing-šan sora-*  
*mai mñn.* sie miteinander austragen. Wenn  
aus dieser Art von Geschäften  
Streit entsteht, so werde ich, der  
*bing-šan*, (die Fälle) nicht unter-  
suchen (und entscheiden).
12. *dap anıñg üçün go-si çigardım*  
*slar puzra zahi sodayar birdak*  
*biñing-lar.* Dieserhalb habe ich dies *go-si*  
erlassen: Ihr Untertanen oder  
Kaufleute (meist aus Russ. Tur-  
kistan), einer wie der andere, sollt  
wissen, daß es sich
13. *bñ gosi ÷ıqqandın kin qazaqlar*  
*bila mñ amala qılısmısındıqlar*  
*boludur.* gehört, nach dem Erscheinen  
dieses Erlasses mit den Kirgisen  
keine Geschäfte zu machen (wörtl.:  
wenn ihr . . . keine Geschäfte machen  
solltet, wird es [gut] sein)
14. *dap çigaryan go-si* Deswegen ist dies *go-si* erlassen  
worden.
15. *yigirma toquzınçı yıla başınçı*  
*ainıñg . . . künde.* Im 29<sup>ten</sup> Jahr (des Wang-šui Chan)  
am . . . Tage des 5<sup>ten</sup> Monats.

### Übersetzung des chinesischen Textes

Der Distriktsvorsteher mit der interimistischen Verwaltung des Distrikts Shan-shan (鄯善縣) und Titularunterpräfekt (欽加同知銜) mit der Anwartschaft auf die Verwaltung des unabhängigen Departements Chih-li-chou (直隸州)<sup>1</sup>, namens Ho (何), gibt hiermit Folgendes öffentlich zur Kenntnis:

Ich tue kund, daß der Stamm der Ha-sa 哈薩 (Kirgisen), der in den nördlichen Wiesengegenden umherzieht und sein Vieh weidet, keine sesshaften Leute sind. Vor wenigen Jahren sind sie verstohlenerweise in das Innere unseres Landes eingedrungen und beunruhigen die Landbevölkerung. Das verursacht großen Schaden für diese Gegend. Der tieh-mêng . . . hsiên (迭蒙 . . . 憲?) hat Beamte abgesandt, um sie zu vertreiben und aus dieser Grenzgegend hinauszuerwerfen. Es ist nicht gestattet, damit zu zögern und (die Kirgisen) hiezulassen.

Um nun die Gegend zu beruhigen und den Tugendhaften und

<sup>1</sup> Ein solches chou 州 untersteht nicht der Kontrolle des Präfekten, sondern berichtet direkt an die Provinzialverwaltung.



Guten Frieden zu geben, müssen die vorsorgenden Pläne nach allen Richtungen hin gelten und muß die Gnade sehr reichlich sein.

Daher sollen in allen Dörfern die ernannten Dorfhauptleute und Anführer (鄉頭目鄉約) usw. die Kirgisen, die zufällig in das Grenzgebiet gekommen sind, melden und (ihre Namen) klarstellen (報明) und dann hinaustreiben, damit unter allen Umständen vermieden werde, daß irgendwelche Unruhen hervorgerufen werden.

Ich, der (chih-)hsien (= Distriktsvorsteher) bin persönlich hierher gekommen, um in Zukunft die Amtsgeschäfte zu übernehmen (任). Nun habe ich herausgefunden und in Erfahrung gebracht, daß in den Bergen, auf den Wiesen und an den Seen noch immer Kirgisen umherstreifen und ihre Tiere weiden; daß es überdies ganz unzuverlässige Vagabunden sind, die nur hoffen und darauf ausgehen, ihren eigenen Vorteil herauszufischen (漁), jedesmal wenn sie Korn eintauschen für ihr Vieh; ferner daß sie alle sehr gierig danach sind, einen schweren (großen) Vorteil dabei herauszuschlagen, wenn sie Handel und Tauschgeschäfte im Verkehr mit den Leuten (der Gegend) treiben, so daß bis zu dieser Zeit dadurch immer Zank und Streit hervorgerufen worden ist.

In allen diesen Fällen aber liegt die Schuld allein bei euch, Leute. Ich, der (chih-)Hsien, erlaube unter keinen Umständen, daß weiterhin solche Fälle verhandelt werden. Abgesehen davon, daß ich hiermit allen Dorfhauptleuten und Anführern usw. befehle, bei jeder Gelegenheit den Fall selber zu untersuchen und klarzustellen und dann (die Kirgisen) zu vertreiben, habe ich auch demzufolge diese Proklamation zur öffentlichen Kenntnis und als Befehl erlassen.

Deswegen blicket alle ehrfurchtsvoll empor zu diesem Befehl, ihr Soldaten, Volk und Kaufleute usw. des Distrikts, damit Ihr alle wisst, daß nach Erscheinen dieser Proklamation nicht wieder dadurch, daß ihr mit den Kirgisen Handel treibt und mit ihnen in Verkehr steht, die tausend Streitigkeiten entstehen.

Saget nicht, daß ihr nicht rechtzeitig davor gewarnt worden seid. Und daß ihr euch unter keinen Umständen dieser speziellen Proklamation widersetzt!

Blicket ehrfurchtsvoll nach rechts (= zur Proklamation) empor zur allgemeinen Kenntnisnahme.

Gegeben Kuang-hsi 29. Jahr, 5. Monat, 18. Tag.

Prokl. Sign.

Angeschlagen in 吐必潭 Tu-yu(?)-kou.

Darf nicht beschädigt werden!

Das Tz'e-Yüan (辭源) gibt für Shiao-shan folgende Erklärung. Einmal ist es der Name eines alten Reiches, das ursprüngliche 樓蘭, Lou-lan, das heute in der Shamo begraben liegt. Zweitens sagt es, heute ist es der Name eines Distrikts (今縣名). Die Gegend heißt Pi-chan 闐展 oder Pi-shan 闐善. Der Distrikt, begründet von der Ts'ing-Dynastie, gehörte zur Provinz Hsin-chiang 新疆 und zur Unterpräfektur (廳) namens Tu-yu-fan 吐魯番 (= Turfan); jetzt gehört Shan-shan-hsien zur Provinz Hsin-Chiang Bezirk Ti-hua-tao 迪化道. —

Die Transkription des Ortsnamens Tu-yu-kou, türkisch تیوق, enthält ein Zeichen 必, das die Lexika nicht geben, das aber yu oder yo lauten muß.

Über Ha-sa (哈薩) Kirgisen geben die Lexika keine näheren Auskünfte.







金甯知銜補用直隸州署理鄯善縣正堂何為

鑒事照得查該種乃北草地近無定之人近年又內地推崇鄉民不為地方之害迭次奉  
恩派員驅逐出境不准逗留原以靖地方而安良善處至周是至厚也凡在各鄉頭目  
鄉紳等遇有入境哈薩均應報明驅逐匪徒生事端本縣自到任以來訪聞山內草  
湖尚有哈薩潛匿且有無賴之徒希圖漁利每以糧食充饒性喜放牧重息糾集  
交易往來以數時告自昨等案件均屬咎由自取本縣決不准理除飭各頭目解  
約等隨時查緝驅逐外合行出示曉諭為此示仰開通事民商民人等一體知照  
自示之後毋得再與哈薩交易往來自干咎戾勿謂言之不預也切切此示

右仰通知

光緒二十九年五月

十八日

告示押

實貼吐塔溝勿道

此示仰知悉  
光緒二十九年五月十八日  
金甯知銜補用直隸州署理鄯善縣正堂何為  
鑒事照得查該種乃北草地近無定之人近年又內地推崇鄉民不為地方之害迭次奉  
恩派員驅逐出境不准逗留原以靖地方而安良善處至周是至厚也凡在各鄉頭目  
鄉紳等遇有入境哈薩均應報明驅逐匪徒生事端本縣自到任以來訪聞山內草  
湖尚有哈薩潛匿且有無賴之徒希圖漁利每以糧食充饒性喜放牧重息糾集  
交易往來以數時告自昨等案件均屬咎由自取本縣決不准理除飭各頭目解  
約等隨時查緝驅逐外合行出示曉諭為此示仰開通事民商民人等一體知照  
自示之後毋得再與哈薩交易往來自干咎戾勿謂言之不預也切切此示





## DIE SPEISUNG DES BODHISATTVA VOR DER ERLEUCHTUNG

NACH EINEM IN TURFAN GEFUNDENEN HANDSCHRIFTENBLATT  
IN DER B-MUNDART DES TOCHARISCHEN

Von E. SIEG und W. SIEGLING

Die hier vorgelegte erste Probe des „Dialekts B“ des Tocharischen aus den deutschen Turfansammlungen widmen wir F. W. K. Müller, unserem verehrten Vorbilde in der Entzifferung zentralasiatischer Sprachreste und hilfreichen treuen Berater bei unseren Arbeiten. Das schöne Blatt aus der Sammlung von Le Coq, von der zweiten deutschen Turfan-Expedition, enthält die bekannte Episode aus der Buddhalegende von der letzten Speisung des Meisters unmittelbar vor seiner Erleuchtung. Die Pāli-Überlieferung schreibt diese Speisung der Sujātā nebst ihrer Dienerin Pūrṇā zu (Jātaka-Nidānakathā, pag. 68), während uns in der nördlichen bald Sujātā, die Tochter des Dorfschulzen Nandika, mit ihrer Dienerin Uttarā (Lal. Vist., Kap. XVIII), bald Sujātā allein (Mahāvastu II, p. 264 und 299), bald die beiden Schwestern Nandā und Nandabalā (Divyāv. p. 392, Tibet. Lebensbeschr. von Schiefner, p. 244, Life of the Buddha von Rockhill, p. 30, vgl. auch Beal, Romantic Legend, p. 191), bald endlich Nandabalā allein (Buddhacarita XII, 106) entgegentreten. Unser Text nennt die beiden Schwestern Nandā und Nandabalā in Übereinstimmung mit dem Divyāv. und den tibetischen Quellen.

Ausführlicher erzählt wird die Episode nur in der Nidānakathā und im Lalitavistara, aber auch diese Fassungen sind der auf unserem Bruchstück überlieferten gegenüber kürzer und weniger ausgeschmückt. Die unsere bietet den Eindruck einer dichterischen Erweiterung in fast dramatischer Form. Der Anfang ist nicht erhalten, unser Blatt setzt ein mit der Schilderung der wunderbaren Ereignisse, die sich beim Kochen des Breies (*madhupayasa*, toch. *onkorño*, *onkarño*) zu tragen. Der Naimittika, der nach dem Lalitavistara diese Zeichen zu



deuten versteht, ist hier derselbe Ājīvika Upaga, der in der Überlieferung sonst erst nach der Erleuchtung auftritt, als der Buddha zur ersten Verkündigung seiner Lehre nach Benares wandert. Upaga erkennt an den Zeichen die Kraft und den Wert der Speise und wünscht deshalb sie für sich zu gewinnen, wird aber von den Schwestern als nicht würdig abgewiesen. Auf der Suche nach dem wirklich geeigneten, würdigsten Ṛṣi tritt den Schwestern zuerst der als Ṛṣi verkleidete Indra entgegen mit der Frage, ob ihm die Spende bestimmt sei oder einem noch besseren als er selbst. Da die Schwestern das letztere bejahen, verweist er sie auf den inzwischen erschienenen Brahman, der sich in Asketentracht in einer Einsiedelei niedergelassen hat. Vor ihm spielt sich derselbe Vorgang ab; er weist sie weiter zu den ebenso erschienenen Śuddhāvāsa-Göttern, die ihnen endlich den Bodhisattva als den Rechten zeigen.

Von diesen Begegnungen findet sich in den sonstigen Quellen nichts; nach dem Lal.-Vist. sendet Sujātā ihre Dienerin Uttarā aus den Bodhisattva zu suchen. Diese sieht, wohin sie auch blickt, in allen Himmelsrichtungen immer den Gesuchten, der daran eben als der allein Richtige erkannt und zur Mahlzeit eingeladen wird.

Nach unserer Erzählung sitzt der Bodhisattva, nachdem er das Bad in der Nairāṇjanā genommen hat, im Mönchsgewande am Flußufer unter einem Nyagrodhabaume. Auf Geheiß der Śuddhāvāsa-Götter bieten die Schwestern ihm die Speise dar. Der Bodhisattva nimmt sie mit der ihm gleichfalls gespendeten kostbaren Schale entgegen und genießt sie in dem Bewußtsein, daß dies seine letzte Nahrung vor der Erleuchtung (als „*prthagjana*“) sei. Soweit unser Text.

Das vollständig erhaltene Blatt ist in den Anlagen der Sängimer Schlucht bei Turfan gefunden. Wie die Blattzahl 106 zeigt, hat es einem größeren Werke angehört, von dem noch einige weniger gut erhaltene Bruchstücke sich in unserer Sammlung befinden. Ihr Inhalt steht aber mit unserem Blatte in keinem ersichtlichen Zusammenhang. Um ein kanonisches Werk handelt es sich wahrscheinlich nicht. Die Handschrift mißt 11,3 × 42 cm, das Papier ist von bräunlicher Farbe, jede Seite enthält 10 Zeilen von etwa 65—70 Akṣara. Ein Schnürloch befindet sich etwa 11 cm vom linken Rande entfernt. Die Schrift zeigt den späteren zentralasiatischen Brāhmitypus, sie ist verhältnismäßig klein und gut geschrieben, nur sind, wie leider meist in den B-Handschriften, *ṇ* und *ṇ* nicht zu unterscheiden.

In unserer Umschrift verzichten wir zur Vereinfachung des Druckes auf besondere Kennzeichnung der Fremdbuchstaben, wir geben den diesen inhärierenden Vokal ebenso wie den über den gewöhnlichen indischen Konsonantenzeichen als Vokal auftretenden Doppelpunkt durch *ü* wieder. Ebenso verzichten wir auf Wiedergabe des Virāma und umschreiben den Anusvāra, der ja im Tocharischen stets für *n* steht, nach der üblichen Weise mit *m*. Die Übersetzung ist auch in der Wortstellung dem Originaltexte möglichst angepaßt, der leichteren Gegenüberstellung beider wegen sind die Druckzeilen durchgezählt und die Zahlen in die Übersetzung eingefügt. Alle Schwierigkeiten des Textes zu lösen ist uns noch nicht gelungen, im übrigen sei auf die Anmerkungen verwiesen.

- 1 *tāu önkörñ(ai) srañciyem tappre kauś yey<sup>a</sup> mā no uta tołka rano parna*
- 2 *prättsitar · cakkar svastik nandikāwart sotruna euenka celeniyentār.*
- 3 *kentsa ipprerne mañkālaṣṣana sotruna lkoyentār || ṣaḍap ṣalywe malkwerne*
- 4 *|| ājivike upage lane tammeñ ynemane sem cau kkenne | pūksemane*
- 5 *öñkörñai lyaka tāka aktike lau māṣ masa | pałska toyna sotruna śāstār.*
- 6 *mpaṣe rāmate istak śarsa | se tā śuvam öñkörñai snai olyapo aiśamūe su*
- 7 *yimāṣṣām 1 || akalka tsāñkāne makte pi kea tā öñkörñai hiś śwātsi*
- 8 *kūllalle pzym<sup>2</sup> · ysaparsa yey<sup>a</sup> āśirvat weṣṣi teñ epinktene sām öñko<sup>1</sup>*
- 9 *pās pyautka · śśārtrāṣe aiśemem malkū rene aiśe malkattseś po mā*
- 10 *tsuwa naumyeṣṣe bhājanne ine śama · lkālñesa arttalūe tal(p)āṣṣeñca*
- 11 *tāka erene karttsa werene karttsa śukene karttsa krenta sotrunasa*
- 12 *kekenusa upage ājivike eñerñāno etsuwaī masa weñāmeś ṣerškana hiś*
- 13 *ostameñ ltu nesau wārpauca dakṣiñake · hi kaṣ tāñi öñkörñai pintwāt*
- 14 *petes<sup>2</sup> · toy<sup>a</sup> weñāreñeś sām öñkörñō tañ<sup>a</sup> śwālyā mā ste · piycañene*
- 15 *alalu laukito rśāke takam rśākenne śpālmem cwi wex tā öñkörñai*
- 16 *pintwāt aiśkem · upagentse mañu kārštāte te ṣaṇ<sup>a</sup> ytārī masa || tesa-*
- 17 *kaccāmne || nānda cāla öñkörñai nandabala tay<sup>a</sup> ṣerška postam msane |*
- 18 *maitar yopar warttone dakṣiñakeñ ritasi wrocceñ rśākem | indre kārpa*
- 19 *rśākāññe weṣ myāskate stām kor cau lmoṣ lyakāre | śilārene öñkörñai*
- 20 *wāñrne purwar wesanmem pintwāt rśaka 1 || snai epinkte bramñikte*
- 21 *kārpa tołka mañttsaś āśrāmne peñiyacce yaknesa lyama · ylaiñikte*
- 22 *rśākāññe weṣ memiśku weñāmeś ṣerškana hi aiścer te pintwāt epe se*
- 23 *ñāiśsa śpālmem takam cwi aiścer · nānda nandabala weñāre se cisa*
- 24 *śpālmem takam cwi aiśkem · ylaiñikte bramñikteś mañt ṣerpsame*

<sup>1</sup> Lies *öñkörñō*.

<sup>2</sup> Oder *penes*? Es ist die 2. pl. imp. act. von *ai* „geben“.



25 weñāmes şerškana sam rşake ñissa şpālmen şte · cwiw nai  
 26 kalas · toy<sup>a</sup> kakhāccawa bramñikteñś maitare wināṣṣarne oñkarñai  
 27 şaruene eñkuwa weskenñes | şarmirikenñe | rşaki şerparne tve ke  
 28 şpālmen rşake nes | wesāñne palsko tññkwaññeñai yneş pyāmtsar |  
 29 purwar ce pintwat mā nai ñakta prankāsmē | mai no knetārme ritan  
 30 akālķlaukaññe 1 | bramñikte weñāmes şerškana · se ñisa şpālmen rşake  
 31 takam cwi aiskem epe tuwak ñi aisker toy<sup>a</sup> weñāre · cisa kreñnt kālālyana  
 32 takam cwi aiskem ci eñşke tarkanam · snai epinke buddhawāsāṣṣi  
 33 ñakti rşākāññe weş yāmoş mā lauke stana ñor lymāre · bramñikte toyna  
 34 weña · şerškana ceyn<sup>a</sup> rşaki ñissa şpālmen starv · tumen toy<sup>a</sup> eşerñāna  
 35 oñkorñai kamānte buddhawāsāṣṣeş kamem weñārmes maharñinta posa  
 36 kreş takacer mant purwat oñkarñai · mā takacer wesi pokses posa şpālmen  
 37 rşake intsu şte cwi kaş mant klāşhem | skampaumaşşamşkaine | tem  
 38 epinke bodhisatve nairaññamne | kārpa nāşşa lyyāsa wrenta po laikate |  
 39 ñakti arjūñ stām nemarnes cau eñksate | nairaññamnem laiş wāssāte  
 40 kaşār wassi 1 | eketse manarkāisa nyagrot stām ñor atiyāisa lyma ·  
 41 şudhawāsāṣṣi ñakti nāndañ nandabalaş weñāre · sam rşake posa şpālmen  
 42 şte · comtsa şpālmen dakşinaken mā kālālyana nescer cwiw nai tām  
 43 oñkorñai kalas · tumen toy<sup>a</sup> kakaccawa bodhisatves maitare · taka-  
 44 rşķesa wināṣṣarne wi eşerñāna tām oñkarñai eñkuwa bodhisatves  
 45 wesken | şakkumūine | pilyalñecce wroccu rşaka purwar wesmen |  
 46 kaşkas lykwarwa keklyutkusai oñkorñai tā | ce pintwatstsa kærtstsom-  
 47 ñenta po yatoyeş | wesi ranio ritan akālķ kññeyoytār 1 | wārpāte aşañike  
 48 bodhisatve nāndañ nandabalañmen oñkorñai pintwat · mant eñkormem  
 49 weñāmes şerškana se nomyeşşe bhājan rerinu starme epe mā · toy<sup>a</sup>  
 50 weñāre aşañika rerinu starme · oñkorñe eşe nomyeşşe bhājanmpa tām  
 51 kaş ekalyñi takam · tumen aşañike bodhisatve tām oñkarñai eneppe  
 52 tattārmem şukene mā tetrenkoş palkosa yke postām wārpāte ārşkormem  
 53 palkone yamaşşate se ñi posa postanu prāthagjāññene pintwat warpalñe  
 54 takam · mā tot ñis pintwat warpalle nesau kossa wāsañ kleşanma  
 55 mā twikaskau · tumen

### Übersetzung.

.... (1) diesen Brei .....<sup>1</sup>, hoch in die Höhe ging er, nicht  
 jedoch auch ein wenig nur heraus (2) spritzte (?). Cakra, Svastika,

<sup>1</sup> *weñāyem* ist 3. pl. ipf. act. eines sonst nicht belegten Verbums. Nach der Nidāna-  
 katha haben die beim Kochen anwesenden Gottheiten ihren Lebenssaft (*ojas*) in den Brei ge-  
 worfen. Darauf dürfte auch das *stār-brāṣṣe* *ñe* in der uns im übrigen unklaren Zeile 9 geben.

Nandikāvarta (= Nandyāvarta)-Zeichen darin erschienen (?). (3) Auf der Erde (und) in der Luft glückverheißende Zeichen wurden gesehen. — Śaḍap sahywe malkwerne.<sup>1</sup> — (4) Der Ājivika Upaga dort vorbei (?) gehend, kam an eben diesen Ort; den kochenden (5) Brei sah er, er war erstaunt und ging nicht fort. Er dachte nach; diese Zeichen mit dem Śāstra (6) verglich er (?), sogleich wußte er: wer diesen Brei ißt, unübertreffliches Wissen der (7) erlangt. — Der Wunsch entstand ihm: wie wohl diesen Brei ich zu essen (8) würde erlangen? Eilig (?) ging er, einen Segenswunsch sprach er. Inzwischen dieser Brei (9) wurde fertig.<sup>2</sup> ..... (10) in einer Edelstein-Schale drin (?) befand er sich.<sup>3</sup> Durch den Anblick Gefallen hervorrufend (?) (11) war er, im Aussehen gut, im Geruch gut, im Geschmack gut, mit guten Zeichen (12) versehen. Der Ājivika Upaga den Schwestern entgegen ging (und) sprach zu ihnen: ihr Schwestern, ich (13) bin ein aus dem Hause gegangener (= Pravrajita), ein geeigneter Genießer. Mir doch diesen Brei als Almosen (14) gebet! Sie sprachen zu ihm: dieser Brei für dich zu essen nicht ist. Ein in Bußübung (15) .....<sup>4</sup> fremder Rṣi soll sein, unter den Rṣis der beste, diesem wir den Brei (16) (als) Almosen geben. Des Upaga Stolz (?) zerstörte das, seines Wegs ging er. — Tesa(17)kaccāṃne.<sup>5</sup> — Nandā nahm auf den Brei, Nandabalā, ihre Schwester, nach ging ihr. (18) Sie machten sich auf (und) traten ein in den Wald, um zu suchen den geeigneten großen Rṣi. Indra stieg herab, (19) das Aussehen eines Rṣi tauschte er ein (= nahm er an); unter einem Baume diesen sitzend erblickten sie. Sie brachten ihm den Brei (20) (und) sprachen zu ihm: nimm entgegen von uns das Almosen, o Rṣi. — Sogleich (= anantaram) stieg Brahman (21) herab, ein wenig abseits (?) in einer Einsiedelei in Bußer(?) Weise saß er. Indra, (22) der das Aussehen eines Rṣi eingetauscht hatte, sprach zu ihnen: ihr Schwestern, gebt ihr mir dieses Almosen, oder wer (23) besser als ich sein sollte, gebt ihr (es) dem? Nandā (und) Nandabalā sprachen: wer (24) besser als du sein sollte, dem geben wir (es). Indra zu Brahman hin so wies er sie (25) (und) sprach zu ihnen: ihr Schwestern, jener Rṣi ist besser als ich; jenem doch (26)

<sup>1</sup> Name eines Metrums von 4×18 Silben.

<sup>2</sup> Der folgende Satz bis *tanva* enthält so viele uns unbekannte Worte, daß wir von einem Übersetzungsversuche absehen. Nach der Nidānakathā gleitet der Brei wie Wasser vom Lotosblatt, ohne eine Spur zu hinterlassen in die Schüssel.

<sup>3</sup> Oder: machte er halt. Praet. act. der Wurzel *stam* = Skt. *sthā* „sich befinden“.

<sup>4</sup> *śaśāṇa*, der Form nach partic. praet., von unbekannter Bedeutung.

<sup>5</sup> Name eines Metrums von 4×18 Silben.



bringet! Sie erfreut (?) zu Brahman machten sich auf, verehrten ihn (und) den Brei (27) in den Händen haltend, sagen sie zu ihm. — Śarmīr-śkerṇe.<sup>1</sup> — Rṣis unterwiesen uns, du eben (28) der beste Rṣi bist; an uns freundliche Gesinnung mache offenbar! (29) Nimm entgegen dies Almosen, nicht doch, o Gott, weise uns zurück! Wahrlich (?) auch möge uns gewährt werden der (30) seit langem gehegte Wunsch! — Brahman sprach zu ihnen: ihr Schwestern! Welcher Rṣi besser als ich (31) sein sollte, gebt ihr dem, oder gebt ihr das mir? Sie sprachen: würden wir einen besseren als du<sup>2</sup> erlangen, (32) (so) geben wir dem, dich jedoch verlassen wir. Sogleich die Śuddhāvāsa-(33)Götter, Rṣi-Aussehen angenommen habend, nicht weit (davon) unter einem Baume saßen. Brahman (34) sprach zu ihnen: ihr Schwestern, jene Rṣis sind besser als ich. Darauf die Schwestern (35) den Brei nahmen, zu den Śuddhāvāsa-(Göttern) kamen (und) sprachen zu ihnen: ihr großen Rṣis, (36) solltet ihr besser als alle sein, so nehmt entgegen den Brei. Solltet ihr (es) nicht sein, (so) lehret uns, (37) wer der allerbeste Rṣi ist, dem eben so bringen wir (es). — Skampaumaśśamīskaine.<sup>3</sup> — (38) Inzwischen der Bodhisattva in die Nairāṇjanā stieg herab, die .....<sup>4</sup> Dinge alle wusch er sich ab. (39) Die Götter einen Arjuna-Baum bogen ihm (zu), diesen ergriff er. Aus der Nairāṇjanā stieg er heraus (und) zog sich an (40) das Kaṣāya-Gewand. — An des Flusses Ufer unter einen Nyagrodha-Baum auf das Gras setzte er sich. (41) Die Śuddhāvāsa-Götter zu Nandā (und) Nandabalā sprachen: jener Rṣi ist der allerbeste; (42) einen besseren als jenen geeigneten nicht werdet ihr finden; jenem doch den (43) Brei bringt! Darauf diese erfreut (?) zum Bodhisattva machten sich auf. Mit Ehrerbietung (44) verehrten ihn die zwei Schwestern, den Brei haltend zum Bodhisattva (45) sprechen sie: — Śṭakumaine<sup>5</sup> — O Buße übender großer Rṣi, nimm entgegen von uns (46) diesen sechzehnfach verstärkten<sup>6</sup> Brei! Durch dieses Almosen die (Heils-)Güter (47) alle mögen dir zu teil werden, uns<sup>7</sup> auch der

<sup>1</sup> Name eines Metrums von 4×12 Silben.

<sup>2</sup> Wörtlich: in Bezug auf dich guten.

<sup>3</sup> Name eines Metrums von 4×12 Silben. Zum Inhalt der Strophe vgl. Buddhacarita XII, 105.

<sup>4</sup> Die richtige Abtrennung dieser uns unbekannten Wörter ist nicht sicher. Das Metrum hat Caserén nach der 4. und 8. Silbe.

<sup>5</sup> Name eines Metrums von 4×12 Silben.

<sup>6</sup> Unser Text entspricht genau dem *ṣoḍaśagūṇam* des Divyāvadāna.

<sup>7</sup> *we* ist gen. pl. des Personalpronomens der 1. P.

gehegte Wunsch möge in Erfüllung gehen. — Es nahm entgegen der ehrwürdige (48) Bodhisattva von Nandā (und) Nandabalā den Brei (als) Almosen. So (ihn) ergriffen habend, (49) sprach er zu ihnen: ihr Schwestern, diese Edelstein-Schale, ist sie von euch überlassen oder nicht? Sie (50) sprachen: o Ehrwürdiger, sie ist von uns überlassen. Der Brei zusammen mit der Edelstein-Schale soll dir (51) eben zugewendet sein. Darauf der ehrwürdige Bodhisattva den Brei vor (52) (sich) gesetzt habend, mit am Genuß nicht hängendem Gedanken nach der Ordnung (?) genoß er; aufgehört habend (?) (53) im Gedanken machte er (= dachte er): dies soll mein allerletztes Almosen-Genießen im Prthagjana-Stande<sup>1</sup> (54) sein; nicht so lange ich Almosen genießen werde, bis ich nicht Vāsānā (und) Kleśas vernichte. Darauf . . .

<sup>1</sup> d. h. als gewöhnlicher, noch nicht erleuchteter Mensch.



## LES SYSTÈMES D'ÉCRITURE EN USAGE CHEZ LES ANCIENS MONGOLS

Par PAUL PELLIOU

Dans son ouvrage *Ju-Tao-Fo* (Munich, 1924, in-8, page 585), M. F. E. A. Krause s'exprime ainsi au sujet de l'introduction de l'écriture chez les Mongols: „Eine solche [Übertragung des Schriftwesens von Tibet nach der Mongolei] geschah zuerst durch einen Priester aus Sa-skya (Sa-skya Paṇḍita), der 1245—1252 am Hofe des Mongolen-Hān's weilte, nach dem Vorbilde der uigurischen Schrift. Dann machte Phags-pa-Lama unter Hubilai den Versuch, die tibetische Schrift bei den Mongolen einzuführen (Phags-pa-Alphabet). Schließlich wurde durch C'os-kyi-hod-zer, den zweiten Nachfolger des Phags-pa zu Sa-skya, um 1300 die vom Uigurischen abgeleitete Schrift erfunden, die dann für das Mongolische üblich blieb und in modifizierter Form später auch auf das Mandschu angewandt wurde“.

En rendant compte de l'ouvrage de M. Krause dans le *T'oung Pao* (1924, 62), j'ai fait remarquer que les indications qu'il donnait ainsi, pour conformes qu'elles fussent à l'opinion courante, cadraient mal avec les faits; il restait à m'en expliquer moins sommairement; je voudrais le faire aujourd'hui.

Les traditions relatives au Sa-skya Paṇḍita n'ont pas été soumises jusqu'ici à un examen critique où on tiendrait compte de la date des diverses sources. Le Sa-skya Paṇḍita ne paraît pas dans la chronique tibétaine traduite par Schlagintweit sous le titre de *Die Könige von Tibet*<sup>1</sup>, et j'ignore s'il est question de lui dans le *Gyul-rabs gsal-wa'i me-loñ* généralement attribué à 1327<sup>2</sup>. L'*Altan tobči* mongol rédigé peu

<sup>1</sup> *Abb. d. k. Bayer. Ak. d. W., L. Kl., t. X, 3<sup>e</sup> part.* [1866].

<sup>2</sup> C'est à la chronique tibétaine dont Schmidt a cité de longs extraits d'après la version kaimouke (initiale *Shu*) mōr dans les notes de sa traduction de Sarah Secen. M. Laufer (*Skizze der mong. Literatur*, dans *Kleiner Samml.*, VIII, 213) la date de 1327, mais les faux principes qui ont jusqu'à ces dernières années présidé aux conversions des dates tibétaines en dates européennes donnent à penser que l'ouvrage est peut-être plutôt de 1328.

après 1604 ne le nomme pas non plus<sup>1</sup>. Par contre il est longuement question de lui dans la chronique de Sanañ Secen rédigée en 1662<sup>2</sup> et dans le *Hor ɛhos byuñ* de 1819<sup>3</sup>. Sanañ Secen et le *Hor ɛhos byuñ* sont d'accord pour faire vivre le Sa-skya Paṇḍita ou 'Jam-mgon Sa-skya Paṇ-chen de 1182 à 1251<sup>4</sup>. C'est en 1244 que Godan, fils d'Ögödaï et frère cadet de Güyük, lequel Godan était apanagé au Kan-sou, mais n'était pas grand khan des Mongols, aurait mandé du Tibet le Sa-skya Paṇḍita. Le Sa-skya Paṇḍita serait arrivé à 蘭州 Lan-tcheou (?) du Kan-sou en 1246, mais à ce moment Godan s'était rendu en Mongolie, d'où il ne revint qu'en 1247<sup>5</sup>. Godan et son hôte auraient eu alors de nombreuses conversations. C'est aussi entre 1247 et sa mort survenue à Lan-tcheou en 1251 que, d'après le *Hor ɛhos byuñ*, le Sa-skya Paṇḍita aurait créé une écriture pour les Mongols. Sanañ Secen n'en disait rien, et la source du *Hor ɛhos byuñ* paraît être ici l'opuscule de date indéterminée que Schmidt a copieusement cité pour l'histoire de l'écriture chez les Mongols dans les notes de sa traduction de Sanañ Secen; cet opuscule prétendait à son tour s'appuyer sur un *Ṣirūkān-u toltā* mis, à tort ou à raison, sous le nom de Čhos-kyi 'Od-zer<sup>6</sup>.

Que Godan, installé au Kan-sou, c'est-à-dire dans une région qui, depuis le VIII<sup>e</sup> siècle, était fortement soumise à l'influence tibétaine, ait contribué à implanter le lamaïsme chez les Mongols, il n'y a rien là qui doive étonner, et c'est évidemment en reconnaissance de ce rôle que les chroniqueurs lamaïques le comptent parmi les grands khans, encore qu'il n'ait jamais été l'un des successeurs de Gengis-khan. Les textes chinois témoignent aussi du rôle d'intermédiaire joué alors par Godan. En 1303 mourut le lama Kun-dga'-grags

<sup>1</sup> Il ne faut pas confondre cet *Altan toltā* du début du XVII<sup>e</sup> siècle avec l'œuvre de même titre, beaucoup plus récente, que cite M. Lanier, *ibid.*, 184.

<sup>2</sup> Cf. l'index de la traduction de Schmidt, *Geschichte der Ost-Mongolen*, St. Petersburg, 1829, in-4°, mais le nom y est faussement rétabli en «Šākya-Paodita».

<sup>3</sup> Cf. Huth, *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei*, II, 118—136.

<sup>4</sup> Les dates de Schmidt sont données correctement, mais celles de Huth, par suite d'un faux principe de réduction, sont toujours à abaisser d'un an; cf. mon article *Le cycle sexagésimaire dans la chronologie tibétaine*, dans *J. A.*, mai-juin 1913, 633—667. Quant aux dates de 1181—1252 indiquées par Grönwedel, *Mythologie des Buddhismus*, pp. 61 et 63, elles ne peuvent résulter que d'une inadvertance.

<sup>5</sup> Godan avait effectivement dû se rendre à Karakorum pour l'élection de Güyük en 1246.

<sup>6</sup> Cf. Schmidt, *loc. cit.*, 392.

Asia Major, apr. 1915.



(Ānandakīrti), plus connu sous le nom de Dam-pa, l'«Excellent»<sup>1</sup>; il était né en 1230. Le *Fo tsou li tai l'ong tsai*, achevé entre 1333 et 1344, lui consacre une longue notice, peut-être copiée ou résumée de son inscription funéraire<sup>2</sup>, et, dans un aperçu rétrospectif des débuts du lamaïsme chez les Mongols, on lit ceci: «Au début, lorsque Chetsou (=Khubilai) était encore prince héritier, il entendit dire que, dans les pays de l'ouest, il y avait le vertueux 綽理哲瓦 Tch'o-li-tchō-wa, et il désira le voir. Aussi dépêcha-t-il un envoyé à 西涼 Si-leang<sup>3</sup> pour le demander au grand prince 廓丹 K'ouo-tan (Godan). Le prince dit à l'envoyé que le maître était déjà entré dans le *nirvāṇa*, mais qu'il y avait son neveu 發思巴 Fa-sseu-pa (Phags-pa), qui avait alors juste seize ans . . . » Tch'o-li-tchō-wa, dont je ne puis pour l'instant indiquer l'original tibétain, doit être une épithète désignant le Sa-skya Paṇḍita, dont Phags-pa était effectivement le neveu. Comme Phags-pa, ainsi qu'on va le voir, est né vraisemblablement en 1239, c'est en 1254 qu'il eut seize ans à la chinoise (quinze ans pour nous), et c'est donc en cette année que se placerait l'intervention de Khubilai auprès de Godan. Quelle que soit la date, il n'y a en tout cas pas à douter des rapports de Godan et des lamas de Sa-skya.

Phags-pa, de son vrai nom de religion Matidhvaja Śrībhadrā, est né en 1235 selon les historiens tibétains et mongols, en 1239 selon les sources chinoises que sont peut-être plus sûres. C'est en 1253 ou 1254 qu'il entra en rapports avec le futur Khubilai-khan, alors prince héritier. Il est bien connu que l'alphabet *'phags-pa* auquel il a donné son nom, tiré de l'écriture tibétaine, fut promulgué en 1269. Phags-pa mourut très probablement le 15 décembre 1280<sup>4</sup>.

Chos-kyi 'Od-zer ou Chos-sku 'Od-zer, selon Sanañ Secen comme selon le *Hor chos byun*, fut au service des empereurs Öljaitū (10 mai 1924—10 février 1307) et Külüg (21 juin 1307—27 janvier 1311). D'après le *Hor chos byun*, c'est sous le règne de ce dernier que,

<sup>1</sup> 功嘉葛刺思 Kōng-kiā-ko-la-sseu, traduit par 普喜名聞 *p'u-hi* («jolie universelle») *ming-tseu* («renommée»); aussi appelé 顯巴 Tseu-pa, traduit par 微妙 *wei-miao* («excellent»).

<sup>2</sup> *Tripit.* de Tokyo. 發 XI, 57—58. L'inscription funéraire de Tseu-pa (= Dam-pa), calligraphiée par le célèbre Tchao Mong-fou, existe encore, mais je n'en possède pas le texte.

<sup>3</sup> C'est-à-dire à Leang-tcheou du Kan-sou.

<sup>4</sup> Je discuterai sans doute quelque jour ces textes relatifs à Phags-pa; la date de 1279 indiquée pour sa mort par Giles, *Boger. Dict.*, n° 1596, est une simple faute.

reprenant le système du Sa-skya Paṇḍita qui avait pour base l'alphabet ouïgour, il l'aurait développé en un système de 98 signes qu'on considère souvent comme le type définitif de l'alphabet mongol en usage depuis lors. Les textes chinois connaissent aussi le personnage. Le 元代畫塑記 *Yuan tai hua cho ki*, petit traité sur l'art religieux de l'époque mongole qui était inséré dans le *Yong lo ta tien* et a été reproduit dans le 2<sup>e</sup> *tsi* du 廣倉學寶靈書 *Kouang ts'ang hio k'iu t'ong chou*, fait mention (f° 7<sup>v</sup>), à propos de l'année 1310, d'un 搠思吉月節兒 *Tch'o-sseu-ki-yue-tsi-eul* qui est certainement Čos-kyi 'Od-zer; et c'est également Čos-kyi 'Od-zer qu'il faut reconnaître dans le 搠思吉齡節兒八哈失 *Tch'o-sseu-ki-wo-tsie-eul-pa-ha-che* (Čos-kyi 'Od-zer bayši) que cite le *Yuan che* (99, 7<sup>v</sup>) à propos de l'année 1321 et dont j'ai autrefois mal restitué le nom en Čos-kyi-vajir-bayši<sup>1</sup>. Mais aucun texte chinois connu ne parle de l'alphabet qu'il aurait créé.

Si maintenant, au lieu de nous contenter des données de chroniqueurs mongols ou tibétains que nous ne connaissons jusqu'ici que dans des traditions tardives, nous passons à l'étude des monuments, la situation nous apparaît toute différente et, dès le début de l'empire mongol, l'écriture ouïgoure y est communément employée. A vrai dire, un texte chinois nous le disait déjà. Le ch. 124 du *Yuan che* (31<sup>o</sup> et 4<sup>o</sup>) consacre une notice à 塔塔統阿 *T'a-t'a-t'ong-a*, lettré ouïgour, qui était gardien du sceau du souverain Tayan des Naiman quand celui-ci fut vaincu par Gengis-khan. T'a-t'a-t'ong-a, fait prisonnier, fit sa soumission à Gengis-khan, qui le chargea d'enseigner l'écriture ouïgoure à ses fils. Ces renseignements ne nous sont parvenus que dans un ouvrage de 1369, et la source dont ils dérivent, jusqu'ici inconnue, n'est pas antérieure à l'année 1308, puisque cette année est mentionnée au cours de la notice<sup>2</sup>. Mais, quoi qu'il en soit de T'a-t'a-t'ong-a, les indications de sa notice sont bien d'accord avec les faits connus.

<sup>1</sup> *J. A.*, mars-avril 1915, 456. C'est à cause de ce texte de 1321 (je ne connaissais pas alors celui de 1310) que j'ai dit dans mon compte rendu de l'ouvrage de M. Krause que la tradition mongole moderne, en mettant Čos-kyi 'Od-zer vers 1300, le plaçait trop tôt. Il demeure possible qu'il y ait un décalage de quelques années, mais ce n'est en somme pas évident, et pour y voir clair il faudra reprendre toute la série des lamas «maîtres impériaux» sous les Mongols.

<sup>2</sup> M. Laufer (*Séisme*, p. 184) a dit que cette histoire était racontée de manière concordante dans la chronique mongole *Altan tobči*, dans le *Yuan che lei pien* et dans le ch. 121 (lire 124) du *Yuan che*. Mais le *Yuan che lei pien* copie le *Yuan che*, et quant



Le plus ancien monument en langue mongole qu'on ait retrouvé jusqu'ici est la pierre dite de Gengis-khan conservée aujourd'hui au Musée Asiatique de Petrograd (Leningrad). Bien qu'elle ne soit pas entièrement expliquée, il n'est guère douteux qu'elle remonte à 1220—1225 environ. Or elle se compose de cinq lignes en langue mongole, mais en écriture ouigoure. Ce ne peut être aussi qu'en écriture ouigoure que fut mise par écrit en 1240 la chronique épique *Mohyol-un n'üca tobci'an*, ou *Histoire secrète des Mongols*, qui nous est parvenue en une traduction chinoise légèrement abrégée et en une transcription phonétique intégrale faite au moyen de caractères chinois, le tout exécuté dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, Plan Carpin et Guillaume de Rubrouck attestent que les Mongols se servaient de l'écriture ouigoure, et c'est bien en effet en écriture ouigoure, mais en langue mongole, qu'est rédigé le cachet du grand khan Güyük apposé en 1246 sur sa lettre à Innocent IV qu'on a retrouvée depuis peu dans les archives du Vatican<sup>2</sup>. A partir de 1269, certaines des inscriptions lapidaires mongoles qui subsistent en Chine sont en écriture 'phags-pa, mais parfois aussi en écriture ouigoure; c'est en écriture ouigoure qu'est écrite la grande inscription mongole de 1362, encore inédite, que j'ai retrouvée en 1908 au Kan-sou. Et c'est aussi en écriture ouigoure que sont écrites les deux lettres bien connues d'Arghun et d'Öljaitü à Philippe le Bel, conservées à Paris aux Archives Nationales. Il apparaît donc nettement que d'un bout à l'autre, et sauf pendant la faveur éphémère de l'alphabet 'phags-pa, les Mongols

à l'*Altan tobči*, ce n'est pas là l'*Altan tobči* rédigé peu après 1604 et qui conserve des traditions mongoles indépendantes, mais un *Altan tobči* moderne qui doit simplement copier, lui aussi, le *Yuan che* ou en de ses dérivés. Abel-Rémusat, dans ses *Nouveaux mélanges asiatiques*, II, 61—63, a déjà consacré à T'a-t'a-t'ong-a une notice rédigée d'après le *Yuan che lai pien*. Le nom de T'a-t'a-t'ong-a n'est pas très clair; il est à peu près sûr que le second élément en est le ture *töke*, « héros », mais la première partie ne ramène pas à un original évident. Dans ses meilleurs généalogiques de la période mongole, Ts'ien Ts'hiu (1728—1804) ne donne pour lui aucune indication qui ne se trouve dans le *Yuan che*; il est donc probable que lui non plus n'a pas connu d'autre source.

<sup>1</sup> Je sais que, de l'avis de certains de nos confrères russes, les traducteurs et transcrits de la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle auraient travaillé sur un texte en écriture 'phags-pa. Mais, outre que je ne vois pas de raison sérieuse en faveur de cette opinion, il est évident que l'écriture 'phags-pa, créée en 1269, est hors de question pour la rédaction première de la chronique en 1240.

<sup>2</sup> Cf. mon article *Les Mongols et la papauté*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 3<sup>e</sup> série, III (1922—23), 3—30.

se sont servis de l'écriture ouïgoure d'où l'écriture mongole moderne est sortie peu à peu par modifications insensibles.

Tels étant les faits, j'avoue que je me sens guère porté à attribuer grande importance au rôle joué par le Sa-skya Paṇḍita et par Čhos-kyi 'Od-zer. L'histoire des lettres créées par le Sa-skya Paṇḍita d'après les formes d'un morceau de bois qu'il vit aux mains d'une vieille femme est évidemment légendaire et ce qu'on dit de Čhos-kyi 'Od-zer ne doit pas non plus s'appliquer à une création véritable. Je ne veux pas dire par là que les noms des deux lamas, ou tout au moins du second, aient été associés sans aucune raison à l'histoire de l'écriture mongole; mais il me paraît plus probable qu'ils aient simplement fait la théorie phonétique de l'écriture ouïgoure dont les Mongols se servaient avant et après leur intervention. Le Sa-skya Paṇḍita, d'après les textes, aurait divisé les voyelles mongoles en trois catégories: *a* masculin; *e* féminin; *i* neutre (indifférent). Čhos-kyi 'Od-zer y ajouta la théorie des voyelles labiales *o* (*u*) et *ö* (*ü*), et celle des diphthongues et des finales consonantiques. Mais par là les deux lamas, formés à la grammaire tibétaine inspirée elle-même de la grammaire hindoue, ont fait œuvre de phonéticiens exerçant leurs facultés d'analyse sur un système d'écriture qui existait déjà. Ils n'ont rien inventé, et si leurs noms doivent être retenus peut-être dans l'histoire de la grammaire mongole, l'écriture mongole elle-même, à mon sens, ne leur doit rien.



## DIE AHNENTAFEL ATTILOS UND DIE HUNNISCHEN TAN-HU-NAMEN

VON LUDWIG LIGETI

In seiner Abhandlung „Die Ahnentafel Attila's nach Johannes von Thuróc<sup>1</sup>“ hat Hirth gegenüber der in der ungarischen Fachliteratur eingebürgerten und von ihr von Anfang an verteidigten Auffassung die Hypothese aufgestellt, daß der in der *Chronica Hungarorum* des Johannes von Thuróc<sup>2</sup> befindliche und mehr als 30 Namen zählende Stammbaum Attilas nicht etwa eine spätere apokryphe Konstruktion sei, keine märchenhafte Tradition der Legende, sondern im Gegenteil ein sehr wertvolles historisches Dokument, denn es besteht zweifellos ein Zusammenhang zwischen dem Stammbaum und den hunnischen Tan-hu-namen der chinesischen Annalen. Seit dieser Zeit gedachte man dieser Hypothese in der Reihe der hung-nō-hun Identitätsbeweise, andererseits stützte sich auf sie die Lesung *Mō-tun* ~ *Baktur*.

Ein solcher Stammbaum wäre wirklich von größter Wichtigkeit. Er könnte zur Rekonstruktion der hunnischen Namen, welche in chinesischer Transkription deformiert auf uns gekommen sind, ausgezeichnete Dienste leisten, außerdem würde es bewiesen sein, daß man im Abendlande (wenn auch nur bei einem kleinen Volke) sich dessen wohl bewußt war, daß die Hunnen vor Chr. Geburt in Asien eine Rolle gespielt haben.

Leider steht die Sache nicht so.

Man muß anerkennen, daß Hirth neben seinem Wissen von großem Umfange auch geniale Einfälle hat. Gerade die wunderbarsten Lösungen der schwersten Probleme knüpfen sich an seinen Namen. Aber auch die größten Geister sind nicht frei von Irrtümern. Dies darf natürlich unser Urteil über solch eine erfolgreiche wissenschaftliche Tätigkeit, als eben die Hirths ist, nicht beeinflussen.

<sup>1</sup> Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg. V<sup>e</sup> Série, Tome XIII. No. 2. St. Pét. 1900. S. 221—261: Sinologische Beiträge zur Geschichte der Türkvolker I. Vgl. Kelell Szényle I. 1900. S. 81. — Allgemeine Zeitung (München) 1900. No. 177.

In der Frage der Ahnentafel Attilas befindet er sich zweifellos auf irrigem Wege<sup>1</sup>.

Seiner Meinung nach kennen wir die unmittelbare Quelle des Stammbaumes von Attila nicht, doch vermutlich mußte sie irgendeine gotische oder byzantinische Chronik oder Aufzeichnung gewesen sein, die indessen spurlos verloren gegangen ist.

Da aber die Namen gar keine griechischen Endungen aufweisen, war Hirth gezwungen, griechische Vermittlung für von vornherein unmöglich zu halten. Zu gleicher Zeit bezweifelt er die ungarische Abstammung des Thuróczy, bloß um die Vermittlung einer slavischen Chronik wahrscheinlicher machen zu können.

Die Anmerkung des Bonfinius<sup>2</sup>, den Ursprung der Ahnentafel betreffend, ist bloß eine naive Grille, so wie die mehrerer zeitgenössischer Geschichtsschreiber.

Die Herkunft der Genealogie ist keinesfalls so mystisch, wie sich es Hirth vorstellt.

Dieselbe Ahnentafel ist zu finden in der Wiener Bilderchronik<sup>3</sup>, in der Preßburger Chronik<sup>4</sup>, in der Ofener Chronik<sup>5</sup>, in der Dubniczer Chronik<sup>6</sup>. Dann kommt erst Thuróczy's *Chronica Hungarorum*<sup>7</sup>. Der Varianten wegen berücksichtigen wir: *Rerum Ungaricarum Decades* von Bonfinius<sup>8</sup>, die Chronik von Stephanus Székely<sup>9</sup>, die Aufzeichnung

<sup>1</sup> In diesem Sinne machte meines Wissens allein Marquart einige Bemerkungen: „Noch schlimmer steht es übrigens leider mit dem mißglückten Versuche von F. Hirth und W. Radloff, den fabelhaften, von den durch und durch verlogenen ungarischen Chronikern fabrizierten Stammbaum Attila's auf linguistischem Wege zu beglaubigen, wodurch sie sich den Dank jenes Teils der Magyaren, denen ihre vermeintliche hunnische Abstammung aus Herz gewachsen ist, verdient gemacht haben“. In der Anmerkung: „Hirth scheint übrigens noch in seinem neuesten, sehr verdienstlichen Werke an dieser Verwirrung festzuhalten. S. *The Ancient History of China and of the Ch'ou dynasty*, New York 1908, p. 185 ff“. — *T'oung Pao* XI. S. 657.

<sup>2</sup> Genealogiam hanc unde scriptores annalium Ungaricorum explicati fuerint, nisi aut commenta ediderint aut a malitibus per aetates ad posteriorum cogitationem ista pervenerint, nondum compertum habeo. *Rerum Ungaricarum Decades*. Basileae 1568. S. 162.

<sup>3</sup> *Chronicon pictum Vindobonense*. Ed. M. Florianus. Lipsiae 1883. S. 122.

<sup>4</sup> *Chronicon Posoniense*. Ed. M. Florianus. Budapestini 1885. S. 23.

<sup>5</sup> *Chronicon Budense*. Ed. J. Podhráczky. Budae 1838. S. 35.

<sup>6</sup> *Chronicon Dubniczense*. Ed. M. Florianus. Quinque Ecclesiis 1884. S. 26.

<sup>7</sup> Ed. J. G. Schwandner, *Scriptores rerum Hungaricarum I*. Vindob. S. 80—81.

<sup>8</sup> Basileae 1568. S. 162.

<sup>9</sup> S. Sz. Magyar krónikája „Ungarische Chronik“, ed. Toldy 1854. S. 10.



des Albert Molnár von Szenc<sup>1</sup>, die Chronik des Gregor Pető<sup>2</sup>, die Notitia Hungariae von J. F. Behamb<sup>3</sup> und die Mitteilung N. Révai's<sup>4</sup>.

Die neuesten Forschungen brachten die Feststellung der Quellen der Ofter und der Wiener Bilderchronik. Beide gehen auf eine Chronica Hungarorum aus dem Zeitalter Ludwigs des Großen zurück. Die Interpolationen der Wiener Bilderchronik sind auf das XII. Jahrhundert zurückzuführen<sup>5</sup>.

Daß nun Hirth dennoch Thuróczi als den ältesten Autor, der den Stammbaum überliefert, bezeichnet, können wir nur so erklären, daß er Thuróczi's Angabe aus Deguignes übernahm, der mit dem Jahre 443 seine Verhandlung über Attila beginnt und die Anmerkung zu dessen Namen hinzufügt: „Thuróczi dit que les Huns<sup>6</sup> l'appelloient dans leur langue Ethele et qu'il étoit fils de Bendegucz<sup>7</sup> und von da bis zum Ende gibt er die unveränderte Thuróczi'sche Genealogie<sup>8</sup>.

Der Text des Stammbaumes lautet nach der Wiener Bilderchronik folgendermaßen<sup>9</sup>:

... Almus. Qui fuit Eleud qui fuit Vgeg qui fuit Ed qui fuit Chaba qui fuit Ethele qui fuit Bendekus qui fuit Turda qui fuit Scemen qui fuit Ethei qui fuit Opus qui fuit Kadicha qui fuit Berend qui fuit Zulta qui fuit Bulchu qui fuit Bolug qui fuit Zambur qui fuit Zamur qui fuit Leel qui fuit Leuente qui fuit Kulche qui fuit Ompad qui fuit Miske qui fuit Mike qui fuit Bestur qui fuit Budli qui fuit Chanad qui fuit Biken qui fuit Bondofard qui fuit Farcas qui fuit Othmar qui fuit Kadar qui fuit Beler qui fuit Kear qui fuit Keled qui fuit Dama qui fuit Bor qui fuit Hunor qui fuit Nembroth qui fuit Thana qui fuit Japheth qui fuit Noë.

*Eleud*, bei T. fehlt, *Elendus* BO *Vegus* BO, *Uge* BE, *Ugeb* R *Edus* BO *Chaba*, bei T. fehlt, *Chabas* BO, *Csaba* R *Ethele*, in P O fehlt,

<sup>1</sup> Alb. Molnár Szenciensis: Novae Grammaticae Ungaricae libri II, ed. Toldy: Corpus Grammaticorum linguae Hungaricae, Pest 1866, S. 124.

<sup>2</sup> G. P., Rövid magyar krónika „Kurze ungarische Chronik“ Cassa 1729, S. 12.

<sup>3</sup> Argentorati 1776, S. 70.

<sup>4</sup> N. R., A magyar deákság, ed. M. Rabinyi: Régi Magyar Könyvtár (Alte ungarische Bibliothek) Nr. 29, S. 30.

<sup>5</sup> Hüman, Béla, A magyar történetírás első korszaka (Die erste Epoche der ungarischen Geschichtsschreibung), Minerva 1923, Budapest, S. 22.

<sup>6</sup> Nicht in der Sprache der Hunnen, sondern der Ungarn lautet der Name Attila Ethele.

<sup>7</sup> Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols et des autres Tartares occidentaux. Paris 1756. Tome I. II. partie. S. 297.

<sup>8</sup> Der Apparat enthält ausschließlich die Varianten der einzelnen Namen, abgesehen davon, wie dieselben miteinander zusammengehangen sind. Die Verkürzungen sind: P O Preßburger Chronik, H U Oester Chronik, D Dubnitzer Chronik, T Thuróczi, B O Bonfinius, S Székely's Chronik, M Molnár, P E Pető, B E Behamb, R Révai.

*Atile* B U, *Atila* D, *Ethele* sine *Attila* T, *Atila* B, S, M, P E, *Attila* B E, R  
*Wendekus* P O, *Bendekuz* B U, D *Bendecucus* B O, *Bendeguz* S, M, P E, *Bende-*  
*gucz* B E, *Bendeguz* R *Torda* P O, D *Scemen*, in P O fehlt, *Scemeyn* B U, D,  
*Stemenes* B O, *Scemeyn* S, M, P E, B E, R *Etheu* P O, *Etheus* B O *Opus* in  
P O fehlt, *Opos* (*Opus*) T, *Opos* S, M, P E, B E, R *Caducha* P O, *Cadicha*  
B U, D, *Chudicha* (*Kadicha*) T, *Cadica* B O, *Kadicza* S, M, P E, B E, *Kadicsa* R  
*Berend* P O, *Berendus* B O, *Berind* P E *Sulthan* (*Zulta*) T, *Sulthannus* B O,  
*Zoltan* S, M, *Zöltán* P E, *Zoltan* B E, *Zoltán* R *Wulchu* P O, *Bulchus* B O,  
*Boezu* S, M, *Böczu* P E, *Boczu* B E, *Bocsu* R *Wobag* P O, *Balugus* T,  
*Bölug* P E *Zambur* in P O fehlt, *Zamur* in P O und B O fehlt, *Zamir* P E  
*Lehel* B O, *Lchel* B O, *Lchel* B E, P E, R *Leuenta* P O, *Leuentas* B O,  
*Levente* P E *Kulche*, in P O fehlt, *Chulchas* B O, *Külze* S, M, *Kulze* P E,  
B E, *Külse* R *Ompudes* B O *Miska* P O, *Misce* P O *Mike*, in P O fehlt,  
*Micas* B O *Bectur* in P O fehlt, *Bester* (*Bestur*) T, *Belatur* P E *Budli*, in  
P O fehlt, *Budli* vel *Buldy* B, *Rudli* (*Budli*) T, *Rulds* B, *Rudli* S, M, P E,  
B E, R *Canadus* B O, *Camad* S, M, *Czand* P E, *Czanad* B E, *Czand* R  
*Wuken* P O, *Buken* (*Buken*) T, *Bucenes* B O, *Büken* B E, R *Bondofard*, in  
P O fehlt, *Bondofart* B U, *Bondosardus* B O, *Bondosárd* P E *Farkas* P O, B U,  
D, *Türkans* (*Farkas*) T, *Sarcans* B O, *Farkas* B E, R *Athmar* P O, *Othmár*  
P E, R *Kadar*, in P O fehlt, *Cadar* B U, *Radar* (*Kadar*) T, *Radar* B O,  
*Ráddár* P E, *Radár* R *Wder* P O, *Beller* S, M, *Bellér* P E, *Bler* B E,  
*Beller* R *Kear*, in P O fehlt, *Chear* P O, *Kedr* P E, R *Kewa* P O, *Cenes*  
B O *Cheledus* B O, *Keled* S, M, P E, B E, *Keld* R *Damas* B O *Door*  
P O, *Boras* B O, *Bór* P E *Hunnor* B E *Membroth* P O, *Nimroth* B U, T,  
*Nembretus* B O, *Nimroth* S, *Nimroth* P E, *Nimbrod* B E, *Nimrod* M, R  
*Chus* (*Thana*) T, *Chus* B O, S, M, P E, B E, R *Cham* (*Japhet*) T, *Cham* B O,  
*Ham* S, M, *Hám* P E, *Ham* B E, *Cham* R *Abac* (*Noe*) T, *Nöl* P E.

Um eine Vergleichung zwischen dem Stammbaum der ungarischen Chronik und demjenigen aus dem bei den Chinesen überlieferten Tan-hu-katalog zu ermöglichen, rekonstruierte Hirth einen hunnischen Stammbaum und zwar so, daß er denjenigen Sohn des Vaters (gewöhnlich den jüngsten) zur Grenze einer Generation annahm, welcher von den Gebrüdern als letzter herrschte. Man muß anerkennen, daß es ein geistreicher Gedanke ist. Leider haben wir keinen handgreiflichen Beweis für die Untrüglichkeit dieses Verfahrens.

Der Zusammenhang zwischen den hunnischen Fürstennamen und dem ungarischen Geschlechtsregister ist nach seiner Meinung folgender<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Bei den Namen der Tan-hu stehen Hirths Lesungen in Klammern. Ich lasse sie nach *De Graaf*. Vgl. *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit*, Berlin Leipzig 1921.



- 頭曼 *T'ö-man* (*T'ou-man*) ~ *Rudli* od. *Budli*.  
 冐頓 *Mö-tun* (*Mau-tun* < *Baktur*) ~ *Bestur* od. *Bestur*.  
 老上 *Lo-sang* (*Lau-schang*) ~ *Mike*.  
 伊稚斜 *I-ti-sa* (*I-tschü-schü*) ~ *Miske*.  
 且鞮俟 *Tsu-t'e-hö* (*Tsu-ti-hou*) ~ *Ompud*.  
 狐鹿姑 *Hö-lok-kö* (*Hu-lu-ku*) ~ *Kulche*.  
 盧閼權渠 *Hü-li-kuan-ku* (*Hu-lu-kuan-ku*) ~ *Leuente*.  
 郅支 *Tsit-ki* (*Tschü-tschü*) ~ *Lecl*.

In gewissen Fällen nimmt er handgreifliche Übereinstimmungen an. Darauf stützt sich hauptsächlich die ganze Theorie. Die sich zwischen den nebeneinander gestellten Namen darstellenden Abweichungen denkt er so erklären zu können, daß die Hunnen mehrere Namen hatten und der ungarische Chronist viele Namen verdreht.

Aber sehen wir Hirths drei stärkste Beweise näher an. Der erste ist *Bestur*, welchen er auf *Baktur* verbesserte. Dieser wäre mit dem aus *Mö-tun* abgeleiteten *Baktur* identisch. Im ersten Augenblicke ist die Zusammenstellung sehr gefällig. (Das chinesische *m* kann türkisches *b* bedeuten, auslautendes *k* kann man voraussetzen, das *n* kann man als *r* lesen.)

Hirth verbindet dieses Wort *baktur* mit dem türkisch-mongolischen *bayatur* „Held“. Jedoch hat die Sprachgeschichte der türkisch-mongolischen Sprachen keine Gesetze, welche sich für diese Annahme ins Feld führen ließen, daß die um 1000 Jahre jüngere Form eines *bayatur* „*baktur*“ sein könnte.

Von dem Worte *bayatur* wissen wir aber etwas mehr. Es ist eine Zusammensetzung, welche Ramstedt jedenfalls richtig als *baya* + *tur* gliedert. Sehr wahrscheinlich ist, was er über *-tur* sagt: es ist eine rein mongolische Endung, vgl. *saji-tur* „gut“, *nam-tur* „niedrig“ usw.<sup>1</sup> Das erste Glied der Zusammensetzung hält er für ein indochinesisches Lehnwort und vergleicht es mit kott. *baha* „Held“, tib. *dbaa* id. Zwar kann hier der Gedanke aufkommen, daß man es hier mit demselben Worte zu tun habe, welches Vorglied einiger türkischer Ehrennamen ist: *baya taryan*, *baya sad* usw. und vielleicht indogermanischen Ursprungs ist. All dies aber betrifft das Wesen der Sache nicht.

Man muß aber in Betracht ziehen, daß die Namen des Stammes nach den Regeln der ungarischen Sprache eine veränderte Form annehmen, z. B. *Attila's* regelmäßiger ungarischer Reflex ist

<sup>1</sup> G. J. Ramstedt, Zur Frage nach der Stellung des Tschawassischen. J S F Ou. XXXVIII, 1: 17.

*Etele*, vgl. lat. *sacristia* > ung. *sekrestye*<sup>1</sup>. Auf diesem Grunde, wenn das originale *bayatur* in die ungarische Sprache übernommen worden wäre, so würden wir das bei dem Chroniker als *bátor* finden, wie es auch in den ältesten (bulgarisch)-türkischen Lehnwörtern vorkommt<sup>2</sup>.

Das Gesagte läßt sich in folgenden Punkten zusammenfassen: 1. Das aus dem in der chinesischen Schrift ausgezeichnete Mö-tun abgeleitete Baktur ist einem *bayatur* gegenüber nach der türkisch-mongolischen Sprachgeschichte keinesfalls gut zu heißen; 2. auch die Lautgesetze der ungarischen Sprache widersprechen diesem, denn der Reflex eines *bayatur* kann nicht *baktur* sein; 3. die ungarische Chronik weist es auch nicht auf, sondern *Bestur*. Von diesem letzten Punkte ist es nicht überflüssig noch einige Worte zu sagen. Hirth meint, daß Bezter eine Verschreibung anstatt Bektur sei und bringt zur Stützung seiner Konjekture Beispiele: *Ulrinzur* ~ *Ulzingur*, *Măgapor* ~ *Magar* (sic!) usw. Diese Beispiele beweisen aber eigentlich nichts. Hier ist von einem solchen Laute die Rede, für welchen kein entsprechender Buchstabe in dem lateinischen Alphabet existiert. Die zwei Varianten bedeuten also ein und dasselbe. Das eine könnte man noch annehmen, daß Thuróczi irgendeinen Schreibfehler beging, wofür wir sonst kein Beispiel haben, jedoch die beweisenden Stellen der Chroniken lassen sich nicht zur Seite schieben. Diese geben ohne Ausnahme *Bestur* (bzw. *Bezter*), aber keinen einzigen *Bektur*, *Bekter*. Derselbe Name kommt auch in den Urkunden vor.

*Bestur* filius, pulsator eccles. in vil. Gomas 1211. I. 122. — Demetr. fil. *Bestur* 1239. XI. 308. — Demetr. fil. *Bester* de genere Oanabezter de villa Berky 1246. III. 246. — *Bester* de genere Nanabezter de villa Berky 1270. XI. 601<sup>3</sup>.

Den Mitmartyrer der Bischöfe S. Gerhardt und Buld nannte man nach der Wiener Bilderchronik (S. 155) *Bostricus*, *Bestricus*, *Bestricus*, (S. 157). Die anderen Chroniken geben diesen Namen folgenderweise. Ofner Chronik: *Bestridus* (S. 95), *Bestricus* (S. 97 ff.), Vita S. Gerhardi: *Bestridus*, Thuróczi: *Bestritus* (S. 106), Bonfinius: *Bestertus*, *Bestritus* (Dec. II. lib. 2), G. Petö: *Besterns* (S. 24), in dem Martyrologium: *Besterd*, J. Bollandus<sup>4</sup>: *Bestertus*, *Bestritus* (Acta II. 222 und Appendix ad Acta S. 60).

<sup>1</sup> Gombocz-Melleh, Lexicon critico-etymologicum linguae Hungaricae. II. Heft.

<sup>2</sup> Z. Gombocz, Die bulgarisch-türkischen Lehnwörter der ungarischen Sprache. M. S. T. O. XXX. S. 41.

<sup>3</sup> G. Wenzel, Codex Diplomaticus Arpad. Cont.

<sup>4</sup> J. Bollandi Acta Sanctorum Ungariae Tynaviae 1743.



Hierher gehört noch *Pextreus* (aus dem J. 1111) und der auch heute in Ungarn wohlbekannte *Bezered* (<*Bezred*, *Bezdered*)<sup>1</sup>.

Bezterd ist Bezters mit dem ungarischen (bzw. finnischugrischen) Deminutivsuffix *-d* versehene Form. Bezter ist kein Schreibfehler, sondern es verhält sich so zu Beztur als Péter zu Petur.

Die anderen zwei Vergleiche stehen auf nicht minder unsicherem Boden.

Den hunnischen Tan-hu, von dem in dem Folgenden die Rede ist, hieß man 稽胡 *Ki-fjok*, sein Ehrenname war 老上 *Lo-lang*, was Hirths Meinung nach die Übersetzung eines hunnischen Wortes ist<sup>2</sup>. Dieses hunnische Wort vergleicht er mit kas. *mängi* „ewig“, uig. tob. km. *māñi* id. (vgl. noch köktürk. *bāñi*; mong. *möñke*, kh. *m<sup>u</sup>ŋʰza*, kalm. *möñkö*, burj. *mönzö* id.). Den Namen Mike „verbessert“ er und zwar auf Mingi.

So wie bei Bezter, könnten wir auch hier mehrere lautliche Schwierigkeiten zeigen. Zwischen den Varianten ist keine einzige Form Mingi, hingegen erscheint Mike in den ungarischen Quellen sehr häufig.

*Mike* no. viri 1211. III. 1. 110 — Comes *Mike* f. Radun 1296. VI. 2. 33, 34, 37. — *Myke* 1222. VII. 1. 210. — *Myke* cantor Albensis 1269. IV. 3. 536. — *Myke*, sartor Strigonii 1294. VI. 1. 316. — *Mike* fil. Lucau 1394. X. 8. 387<sup>3</sup>.

*Mike*, custos, possessor 1229. VI. 473. — *Mike* de generat. Jak. 1259. VII. 511. — *Mike* com. pater Detrici com. de Zolum. 1263. III. 41. — *Mike* fil. Michaelis, c. 1265. III. 122. — *Mike* frater Mich. filii Aladar, comitis Zalad 1270. XII. 9. — *Myke* fil. *Myke* de Babyndal 1271. VIII. 363. — *Myke* servus Ponith bani, c. 1273. IX. 47. — *Myke* fil. Bened. nobilis de ge. Jak. 1274. IX. 58. — Gwrk, fil. comitis *Myke* 1274. IX. 97. — Mortunus, fil. *Myke* possessor, 1275. IV. 55. XII. 147. — *Myke* filius Martini comitis de gen. Jaak. 1276. XII. 700. — *Mike* com. 1278. IV. 171. — *Myke* frater comit. Nicolai dicti Waguch. 1288. IX. 482. — *Myke* filius comitis Martini de gen. Jak. 1289. XII. 483. — *Myke* fil. Benedicti nobil. de gen. Jak. 1290. IX. 537, 539. — *Mike* cognatus Demetrii filii Dobak, IX. 554. — Mycolen fil. *Mike* de Scouleus. — *Myke* comes de villa Cherkuth, c. 1292. X.

<sup>1</sup> J. Melich, *Magyar Nyelv* (Ungarische Sprache) II. S. 52.

<sup>2</sup> „Lo-lang bedeutet in der chinesischen Schreibung „alt und höher“ und nicht somit chinesisch aus, kann aber trotzdem ein echt hunnisches Wort sein“. De Groot, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit* I. S. 80.

<sup>3</sup> G. Fejér, *Codex Diplomaticus*.

107. — *Myke* fil. Radun, fidelis 1293. X. 109, 118. — Domus *Myke* sartoris, Strigonii 1294. X. 144. — Mauritius, fil. *Mike* commetaneus terrae Murul. 1295. XII. 574. — *Myke* testis de villa Bachiens. X. 430. — *Myke* filius Jaac., arbiter. X. 461. — *Mike* de Louch in indicio remansit X. 466. — *Myke* cognatus filior. E. X. 467. — *Mike* filius comitis Jak. X. 468. — *Myke* official. comit. Kamini (1290—1295) X. 424. — Nicol. fil. *Myke* et *Myke* fil. Naney de gen. Vigman iudex 1290—1301. V. 271. — Anton fil. *Myke* de Zobchynch. — *Myke* fil. Petri de Blasistrouch, et *Myke* fil. Punek de Myrostyna, praediales et nob. iobagiones castri Reyche 1419. XII. 281—284<sup>1</sup>.

Iván Nagy kennt zwei adelige Familien Mike<sup>2</sup>.

Auch als Ortsname kommt der Name Mike vor. (Im Ungarischen gilt auch oft ein bloßer Personenname als Ortsname. Dies ist ein alter türkischer Einfluß.)

*Mike*, poss. in Trans. 1380. IX. 5. 446. — *Myke* poss. 1387. X. 1. 388. — *Myke* in C. Bihariensi 1387. X. 8. 223. — *Mike-Buda*, poss. in C. Pesth. 1395. X. 2. 269. — *Mike-Buda*, poss. in C. Solth. 1395. X. 2. 291. — *Mikchaza*, t. ad fl. Kekulleu 1340. VIII. 5. 276<sup>3</sup>.

Der dritte unbedingte Beweis wäre nach Hirth Hō-lok-kō ~ Kulche. Er vergleicht den Namen Kulche mit dschag. *khalga* „Herr, Beschützer“, jak. *zalxa* „Schutz, Schirm“ (< mong. *zalxa*, vgl. Schmidt S. 136 c).

Auch diesen Namen finden wir in den Urkunden.

*Kulche*, villa 1138 II. 98. — Nobiles de *Kulche* in C. Zathmar 1344. IX. 1. 201. — Praenobiles de *Kulche* 1382. X. 1. 48<sup>4</sup>.

*Kulche* nobilis de genere Scenchemagygh, c. 1292. X. 106<sup>5</sup>.

Wir halten es hiebei für wichtig noch zu bemerken, daß *Kulche* *Külce* bzw. *Külce* zu lesen ist, ebenso wie in derselben Ahnentafel: *Chaba* lies *Caba*, *Kadicha* lies *Kadiča*, *Bulchu* lies *Bulču*, *Chanad* lies *Čanad*.

Die übrigen Vergleiche gingen selbst bei Hirth nicht so glatt ab.

Im Falle *Tō-ban* ~ *Budli* (*Rudli*), zum Beispiel, nimmt er an, daß die chinesischen Annalen die Tan-hu mit anderen Namen bezeichneten als die ungarische Chronik.

Aber sehen wir nur näher zu. Der Name der ungarischen Chronik ist unbedingt als *Budli* zu lesen (s. die Varianten), und ist mit dem

<sup>1</sup> G. Wenzel, Cod. Dipl. Arpad. Cont.

<sup>2</sup> Magyarországi családai „Ungarns (adelige) Familien“ VIII, Pest 1860. S. 472 ff.

<sup>3</sup> G. Fejér, Cod. Dipl.

<sup>4</sup> G. Fejér, Cod. Dipl.

<sup>5</sup> G. Wenzel, Cod. Dipl. Arpad. Cont.



Namen desselben ungarischen Bischofs, der mit SS. Gerhard und Bezterd den Märtyrertod erlitt, identisch. (Auch in dem Stammbaume gerieten die Namen der zwei Bischöfe — Bezterd und Budli — nebeneinander!) Die Chroniken zeichnen diesen Namen folgenderweise auf: Wiener Bilder-Chronik (S. 155, 157): *Buddi*, Ofter Chronik (S. 95, 97): *Budli*, in der Vita S. Gerhardi<sup>1</sup> (S. 228, 229): *Budi*, Thuróczi (S. 106): *Buddi*, Bonfinius (Dec. II. lib. 2): *Buldu*, G. Petö (S. 24): *Buldu*, J. Bollandus (a. a. O.) und das Martyrologium: *Buldu*.

In dem Varader Regestrum finden wir: reus *Buldu* (S. 263), Saul de genere episcopi *Budlu* (S. 188).

Bei der Vergleichung *I-ti-ša* ~ *Miske* (lies *Miske*) hält er *Miske* für Alliteration mit *Mike*. Für dieselbe nimmt er *Keled*, *Kene*, *Kear* und *Zannur*, *Zambur*. Demgemäß wäre der Name der Tan-hu etwa *Iske* gewesen. Dies vergleicht er mit 乙 息 託 *I-si-ki* (dem Namen eines Kagan der orientalischen Köktürken). Zur Erklärung führt er an: kaz. kirg. *isgi* „gottesfürchtig“, dschag. *asgi* „gut, erhaben“, uig. *atku* (richtig *adgi*). Hieher zu rechnen sind noch köktürk. *adgi*, osm. *ej*; ung. *egy* (<türk. *adgi*, vgl. Körösi Csoma Archivum I. S. 242) in dem Worte *egyhá*. Die angeführten Formen sind auf urtürk. \**adgi* zurückzuführen; die Reflexe des im Worte vorkommenden inlautendes *δ* sind: osm. krm. kom. (jajma, tuxsi, qifcaq, jabaqu, tatar, qai, čumul, yuzz, vgl. KČs A I. S. 39) -*j*-, koib. sag. (jamak, suwar, bulyar, a. a. O.) -*z*-, uig. köktürk. -*ä*- (*δ*<sup>2</sup>), tschuw. -*r*-, jak -*č*-. Infolgedessen ist es eine Unmöglichkeit von einer Wortgruppe mit -*z*- voranzusetzen, daß sie köktürkisch, geschweige denn hunnisch sein könnte. Über die andere Vergleichung, welche Hirth noch für möglich hält (*I-ti-ša* ~ *äcigi*), wollen wir nur bemerken, daß 1. das Wort *äcigi* in keiner türkischen Sprache existiert, weder in den heutigen, noch in den alten Dialekten; 2. andererseits sind alle Vergleichen außer aus nicht chinesischen Quellen herstammenden sicheren Belegen höchst illusorisch.

Der Name *Miske* ist den ungarischen Urkunden wohl bekannt.

Aus dem Jahre 1174<sup>3</sup> wird ein Stephanus, filius comitis *Miske* erwähnt<sup>4</sup>. Iván Nagy kennt eine adelige Familie *Miske* von Magyar-cseszve<sup>5</sup>. Er ist auch als Ortsname bekannt.

<sup>1</sup> Ed. Endlicher, Monumenta Arpadiana. Sangall 1849.

<sup>2</sup> G. Fejér, Cod. Dipl.

<sup>3</sup> Nagy, Iván, Magyarországi családai VII. S. 508.

Joann. fil. Mos. de. M. nobilis de comit. Budrug. 1291. XII. 518<sup>1</sup>. Ortschaften mit dem Namen *Miske* gibt es auch heute in den Komitaten Arad, Pest, Vas, außerdem *Pinka-Miske* (Kom. Vas), *Pusztá-Miske* (Kom. Veszprém).

Es wird nicht uninteressant sein, nach dem Ursprung einiger Namen zu forschen.

Ompud, welchen Hirth mit dem hunnischen Tsu-fe-hö einigt und dem uig. *omut* „Hausherr“ vergleicht<sup>2</sup>, ist westeuropäischen Ursprunges: Ompud entspricht regelmäßig dem *Ampudinus*. Zwischen beiden ist das Verhältnis dasselbe wie das zwischen *Omodaens* < *Amadaeus*, *Olpar* < *Alpar*, *Opor* < *Apor*, *Oba* < *Aba*, *Ohtum* < *Achtum* usw. Auch in den ungarischen Quellen erscheinen die Namen *Ampud(inus)* und *Ompud(inus)* abwechselnd.

*Ampudinus* palatinus comes 1166. II. 175. — *Ompodinus* comes palatinus atque banus 1167. II. 179. — *Ampudinus* comes de Zánogh 1199. — *Ompud* de villa Zerk 1208. III. 1. 63. — Jacobus, filius *Ompud* 1240. IV. 1. 200. — *Ompud* comes 1252. IV. 2. 169. — *Ompudinus*, filius Omodaei comitis 1258. IV. 2. 462. — Terra *Ompodini* 1256. IV. 2. 377. — *Ompud* palatinus comes 1284. V. 3. 254. — Ioannes filius *Ompot* (*Ompoth*) 1385. X. 8. 189. — Possessio *Ompud* 1331. VIII. 5. 200 ff.<sup>3</sup>

*Ompud* banus c. 1165. VI. 105. — *Ompud* vinitor 1211. I. 124. — Laurentius fil. *Ompud* c. 1228. I. 256. — *Hompudinus*, vicin. Achillei filii Chud. 1269. XI. 594<sup>4</sup>.

In dem Varader Regestrum sind pristaldus nomine *Ompud* (S. 188) und *Ombud*, joubagio tavernicorum (S. 254) aufgezeichnet.

Levente gehört zu denjenigen Eigennamen der ungarischen Sprache, die finnisch-ugrischer Herkunft sind. *Levente* kommt von einem ursprünglicheren *Leventa*, in dem das auslautende *a* ein Deminutivsuffix

<sup>1</sup> G. Wenzel, Cod. Dipl. Arpad. Cont.

<sup>2</sup> Dieses uigurische Wort zitiert er nach Radloff aus dem uigurisch-chinesischen Wörterbuch (Vgl. Radl., Wb. I. S. 1169). *Omut* ist in den übrigen Dialekten unbekannt. Bemerkenswert kommt dies Wort in dem Budapester Exemplar dieses Wörterbuches, was von dem Petersburger Vokabular in mehreren Zügen abweicht, in der Form *omuz* vor. S. das Kapitel 人物門, I. Heft. S. 21b. Die Bedeutung ist auch diesmal durch 主兒 wiedergegeben.

<sup>3</sup> G. Fejér, Cod. Dipl. — Vgl. Dr. Werner Már, *Ompud nádor és utódlai*, Turul XIII. S. 91. XVI. S. 75. Von demselben: I. *Ampod* 1268-1 és II. *Ampod* 1277-1 al-országbirakról. Turul. XIX. S. 68, 70.

<sup>4</sup> G. Wenzel, Cod. Dipl. Arpad. Cont.



ist, vgl. Fehéra, Penteka usw. In Hinsicht der Bedeutung ist das Wort von den ungarischen Wörtern *levent* (<< npers. لوند Vullers II. S. 1106) und *levente* (eine Bildung der Sprachreform) zu trennen und hängt mit dem finnisch-ugrischen Zeitworte „sein“ zusammen; als eine spezielle Ableitung desselben hat es die Bedeutung „der Verwandte, Abkömmling“<sup>1</sup>.

Ebenso ist *Leel* finnisch-ugrischen Ursprunges. Es hat in den Quellen die Formänderungen: *Lehu*, *Lel(ius)*, *Leel*, *Lele*, *Lel* > *Lehel* und bedeutet „Atem, Seele usw.“<sup>2</sup>.

Wir nahmen der Reihe nach alle die Namen, mit denen Hirth operierte, durch. Man kann hier zwei Feststellungen von grundsätzlicher Wichtigkeit machen: 1. Sämtliche Namen sind den ungarischen Quellen bekannt. Wir haben nur die allerbekanntesten Sammlungen der Urkunden zu Rate gezogen, aber auch in diesen sind sie ausnahmslos aufzufinden. 2. Diese Namenssammlung ist vorzüglich ungarischen Gepräges. Es gibt darin Namen ungarischen bzw. finnisch-ugrischen (Bolug, Keue, Farkas); türkischen (Bor, Turda, Beler, Zulta), slawischen und anderen westeuropäischen Ursprunges. In dieser Hinsicht kann der Stammbaum noch der Gegenstand etlicher Forschungen sein, die aber mit den hunnischen Problemen in keinem Zusammenhang stehen. Es spielt dies ausschließlich in das Gebiet der ungarischen Personennamen.

Es taucht noch die Frage auf, aus welcher Zeit diese Ahnentafel stammt. Die Annahme, daß eventuell ein früher vorhandener Stammbaum in die Chronik eingeschlossen wurde, ist auch nach dem Bisherigen völlig unwahrscheinlich. Die genaue Entstehungszeit ist mit Bestimmtheit nicht festzustellen, aber sie steht aller Wahrscheinlichkeit nach im Zusammenhange mit der Herkunft der diesbezüglichen Interpolationen der Wiener Bilderchronik.

In dieser ziemlichen Unsicherheit haben wir doch einen bestimmten Punkt, einen Namen, der auch auf den historischen Wert der Ahnentafel ein klares Licht wirft. Dieser Name ist *Keled* (<< *Cletus*). *Keled* war ein *Hospes*. Zur Zeit Peters (1038—1041, 1043—1045) kam er

<sup>1</sup> Gombocz, Z., *Leventie*, M. Ny. XII. S. 305. — Hirth vergleicht dies Wort mit dem Hitt.-kann.-ka und lat. *germenis* „Samen habend, Nachkommenschaft habend“. Die Aufzählung der Angaben haben wir hier außer Acht gelassen, da sie bei Gombocz vorzufinden sind.

<sup>2</sup> Jakubovich, E., *Lel és Aszédia*, M. Ny. XIV. S. 225. Die Angaben sind auch hier gesammelt.

nach Ungarn, wie es Kézai sagt: tempore Petri regis Kelad et Guth intrant tres fratres ex Genere Sueuorum de castello Stof sunt nativi (S. 96). Die Varianten dieses Namens sind: *Keleed* (Wiener Bilderchronik), *Keled* (Ofner Chronik. S. 50, 52), *Kelad* (Preßburger Chronik), *Keled*, *Keleed* (Thuróczi S. 88, 89). Bis zu dieser Zeit ist dieser Name den ungarischen Urkunden vollkommen unbekannt, von nun an aber treffen wir sehr häufig darauf.

*Keled*, Privartus, f. Chepani, vir nobilis 1250. IV. 2. 67. — *Keled* filius f. Kagh in C. Zabolch. a Lad. III. donata. VII. 2. 130. — *Keled* test. 1290. VI. 1. 66<sup>1</sup>.

Bei Kinnamos: „Ἀκούσης καὶ Κελαδῆς ἄνδρες ὀνομαστότατοι παρ' Οὐννοισι“<sup>1</sup>.

*Keled* iob. 1211. I. 123. — *Keled* vicebani Slav. et com. Zagrab. iudiciales super terra Mosochana 1234. XII. 681. — *Keled* fil. Petri, pristald. Belae IV. reg. 1245. VII. 188. — *Keled* com. fil. Chepani 1255. XI. 424. — *Keled* fil. *Keled* VIII. 265. — *Keled* fil. *Keled* homo reg. 1275. IX. 120. — *Keled* fil. *Keled* comes, possessor in Nychk. 1277. XII. 223. — filii *Keled* c. 1284. XII. 433. — com. *Keled* fil. *Keled* c. 1290. (recte 1279). — mag. Arnoldus et Micael, filii comitis *Keled* 1293. X. 133. — Petr. filius *Keled*, arbiter electus, 1296. X. 218. — fil. *Keled* (1290—1301) X. 437. 460—466. — *Keled* fil. *Keled* in comit. C. Ferrei ut fur convictus X. 463. — *Keled*, duae possessiones, 1283. XII. 81. 1303.

Es ist jedenfalls klar, daß diesen Namen kaum der Tan-hu der zehnten Generation vor Tó-ban (im VI. Jahrhundert vor Chr. Geburt) tragen konnte. Dieser Name ist übrigens ein terminus post quem: der Stammbaum kann nur nach der Regierung Peters entstanden sein, keinesfalls vorher.

Kurz: die sogenannte Ahnentafel Attila's hat irgendein ungarischer Chronist aus den ungarischen (und zwar historischen) Namen des X.—XIII. Jahrhunderts zusammengestellt. Man muß ihr auch den mindesten historischen Wert verweigern.

<sup>1</sup> G. Fejér, Cod. Dipl.

<sup>2</sup> Ed. Bonn. S. 8. Betreffs des Namens Οὐννοί der Ungarn vgl. E. Dárkó, Die auf die Ungarn bezüglichen Volkennamen bei den Byzantinern. Byz. Zeitschr. XXI, S. 472 ff.

<sup>3</sup> G. Wenzel, Cod. Dipl. Arpad. Cont.



## A PRINCIPLE IN THE PHONETIC COMPOUNDS OF THE CHINESE SCRIPT

By BERNHARD KARLGREN

In a dictionary published recently<sup>1</sup> I endeavoured to show that the phonetic compounds (諧聲) of the Chinese script were not composed so casually and with such lack of phonetic strictness as has been always supposed hitherto, and I established certain general phonetic rules which, though subject to many exceptions (the characters having been invented during centuries and by many authors), can be said to be fundamentally true. Now, thanks to a remark made by a reviewer, I have arrived at a new observation through which the methods followed by the character inventors can be shown to be even more strict in a certain respect than I imagined when writing my dictionary.

One of the main results of my introductory investigation in the dictionary was the reconstruction of certain initial consonants which must have existed in Archaic Chinese (say 200 B.C.) but were lost in Ancient Chinese (6th century A.D.). As 甬 *i'ong* is phonetic in 笛 *d'ung*, 通 *tung* etc.—a long series of words with *dental* initials (none with *gutturals*), and as 勻 *ju'en* is phonetic in various words with *guttural* initials, 均 *ku'en* etc. (none with *dentals*), I concluded that in Archaic Chinese these words had initials which were dropped before the time of Ancient Chinese: a *d* in 甬 *i'ong*, a *g* in 勻 *ju'en*. As a significant fact I considered the regular existence, in the member lacking initial consonant in Ancient Chinese, of an *i*- or a *ji*- (荻 *jiám* phonetic in 談 *d'ám* etc.), which phonemes I believe to be traces of the lost consonants, or possibly the phonetic cause of their disappearance. In certain cases—e.g. 羊 *jang*, phonetic in 詳 *xiang*—I reconstructed, not a *d*- but a *s*- (羊 *jang* < *s*- phonetic in 詳 *xiang* < *ds*-) for reasons for which I refer to the introduction of the dictionary.

Now Mr. Arthur Waley, in a very interesting review of my work, makes the following remark:<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Bernhard Karlgren, *Analytic dictionary of Chinese and Sino-Japanese*, Paris, Paul Geuthner, 1923.

<sup>2</sup> *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. III, p. 364.

"It is, however, very remarkable that (at any rate, in all the more typical series) it is the phonetic itself (i.e. the simple, uncompounded form) which lacks the initial consonant and therefore originally had an initial unaspirated sonant (*b, d, g*, etc.). I do not think that Dr. Karlgren's theory fully explains this phenomenon".

I had noticed the fact myself, but I did not pay much attention to it, as it could not invalidate my main argument: it could not be due to some law to the purport that a word without consonant in Arch. Chinese (*i<sup>w</sup>ong*) could serve as phonetic in a word with consonant (*tung*), for this would leave the most important phenomenon unexplained—that cases like 甬 *i<sup>w</sup>ong*, 炎 *jiām* have only dental derivatives, cases like 勻 *inēn*, 寢 *ji<sup>w</sup>on* only guttural ones. However, as Mr. Waley says, my theory does not explain the phenomenon that a *ja < d-* is frequently phonetic in *d'a, t'a* etc., while a *d'a* or a *t'a* seldom occurs as phonetic in an *ja < d-*. I have to find the solution of this problem.

In order to do so some statistics will be necessary. For this purpose the 6,000 characters of my dictionary are not sufficient, but I work with a stock of words about equal to that of Giles' dictionary—say 12,000 (of the 13,848 entries of this work many are only cross references and rare variants), which are practically all the really current words in Ancient Chinese.

In the following discussion I leave out entirely the cases where explosives and fricatives<sup>1</sup> or nasals interchange in the phonetic series, e.g. 乞 *k'it* phonetic in 迄 *xi't*, 更 *keng* phonetic in 梗 *ngung*—though far from rare they are nevertheless exceptions. Thus, to start with, we deal exclusively with explosives and affricates.

The principle I seek to establish is this:

*The authors of the characters freely use a word with a weaker initial consonant as phonetic in a word with a stronger one, but seldom vice versa.*

We cannot, of course, expect the old script creators to have been over-sensitive in this respect, and we therefore get only rough distinctions. I have not been able to discover any difference in function between *g'-* and *k-* etc., between *d'-* and *t*, which interchange quite

<sup>1</sup> But of course in this discussion I count Ancient *y* among the explosives, and take it together with *g'* (*g'jin* etc.) in the statistics, because I proved in my dictionary that an Ancient *ya* etc. came from an Arch. *g'a* etc.



freely. Both are stronger than  $g$ ,  $d$ , both are weaker than  $k$  and  $t$ . Thus we get a scale like this:

Weak	Middle	Strong
	$\alpha$ $\beta$	
$g$	$g'$ and $k$	$k'$
$(b)^1$	$b'$ and $p$	$p'$
$d$	$d'$ and $t$	$t'$
$dz$	$dz'$ and $ts$	$ts'$
$d'$	$d''$ and $t'$	$t''$
	$d'z'$ and $ts'$	$ts'$
	$dz'$ and $ts$	$ts'$

If my rule is true, we shall find that

1. *Weak* words will serve as phonetics in *weak*, *middle* and *strong* words. Thus a  $(d)ja$  (e.g. 也  $ja < d$ ) will do in  $d'a$  and  $ta$ , and also in  $t'a$ .

2. *Middle* words will serve in *middle* and *strong* words:  $d'a$ ,  $ta$  will do in  $d'a$ ,  $ta$ , and also in  $t'a$ , but not in  $(d)ja$  ( $ja < d$ ).

3. *Strong* words will serve in *strong* words only:  $t'a$  will do in  $t'a$ , but not in  $d'a$ ,  $ta$ , nor in  $(d)a$  ( $ja < d$ ).

If this rule holds good, it is easily seen that Mr. Waleys observation is explained: a 通  $i'ong$  is phonetic in 箭  $d'ung$  and 通  $t'ung$  according to point 1, but a  $d'ung$  or a  $t'ung$  cannot be phonetic in  $i'ong$ , according to points 2 and 3. Let us therefore test it.

The positive statements in the three points above need no support of statistics. That an Ancient Chin.  $i$  or  $ji$  is very often phonetic in words with  $i$ ,  $ji$ ,  $d$ ,  $t$ ,  $t'$  etc. has been fully illustrated in my dictionary e.g. 通  $i'ong$  phonetic in 通  $i'ong$ , 箭  $d'ung$ , 通  $t'ung$ ; 易  $iang$  in 楊  $iang$ , 腸  $d'iang$ , 遞  $d'ang$ , 越  $t'ang$ ; 允  $iam$  in 忱  $t'iam$  ( $< d$ ), 沈  $d'iam$ , 枕  $t'iam$  ( $< t$ ), 耽  $t'am$ ; 炎  $jiam$  in 談  $d'am$ , 毯  $t'am$  etc.

That an Ancient Chinese  $d$  is phonetic in  $d$ ,  $t$ , and  $t'$  promiscuously, can be seen in any page of my dictionary, e.g. 定  $d'eng$  phonetic in 錠  $tieng$ , 第  $d'iei$  in 第  $d'iei$ , 制  $t'iei$ , 喬  $g'iau$  in 鵲  $g'iau$ , 嬌  $k'iau$ , 蹻  $k'iau$  etc.

Equally, that an Ancient Chin.  $t$  is phonetic in  $d$ ,  $t$ , and  $t'$ , e.g. 旦  $t'an$  phonetic in 但  $t'an$ , 但  $d'an$ , 坦  $t'an$ .

<sup>1</sup> Uncertain if it existed in Archaic Chinese.

<sup>2</sup>  $d$  became Ancient Chin.  $ts$ , e.g. 市 Arch.  $d'i >$  Anc.  $ts$ .

The important point is whether the negative statements are true. Thus there are two questions:

a) Is it true that as a rule neither words with middle consonant initials ( $b'$ -,  $d'$ -,  $g'$ -,  $p$ -,  $t$ -,  $k$ - etc.) nor words with strong initials ( $p'$ -,  $t'$ -,  $k'$ - etc.) occur as phonetics in words with weak initials ( $j$ -,  $j\dot{i}$ - derived from Arch.  $d$ -,  $g$ -) — in other words, is Mr. Waleys observation correct?

b) Is it true that words with strong initials ( $p'$ -,  $t'$ -,  $k'$ - etc.) seldom occur as phonetics in words with middle initials ( $b'$ -,  $d'$ -,  $g'$ -, etc. and  $p$ -,  $t$ -,  $k$ - etc.)?

The statistics out of about 12,000 characters will give us sufficiently reliable answers to these questions.

a) The exceptions to Mr. Waleys rule are comparatively very few. I here give a list of them:

Middle  $\alpha$ :

望 $g'$ -	is phonetic in 1 word	} with Anc. $j$ - or $j\dot{i}$ - (< Arch. $d$ -, $g$ -)
丿 $g$ -	" 1 "	
𠂔 $\gamma$ - < $g'$ -	" 5 words	
完 $\gamma$ - < $g'$ -	" 1 word	
𠂔 $\gamma$ - < $g'$ -	" 2 words	
盜 $\gamma'$ - < $g'$ -	" 1 word	
𠂔 $d'$ - or $d'$ -	" 2 words	
朕 $d$ -	" 1 word	
虫 蟲 $d'$ -	" 1 "	

Example: 𠂔  $yam$  <  $g'$ - phonetic in 𠂔  $i\dot{a}m$  <  $g$ -.

Middle  $\beta$ :

軍 $k$ -	is phonetic in 4 words	} with Anc. Chin. $j$ - or $j\dot{i}$ - (< Arch. $g$ - $d$ -)
均 $k$ -	" 1 word	
監 $k$ -	" 1 "	
貴 $k$ -	" 1 "	
谷 $k$ -	" 6 words	
多 $t$ -	" 2 "	
𠂔 $t\dot{s}$ - < $t'$ -	" 1 word	
占 $t\dot{s}$ - < $t'$ -	" 1 "	
佳 $t\dot{s}$ - < $t'$ -	" 5 words	
粥 $t\dot{s}$ - > $t$ -	" 1 word	

Example: 谷  $kuk$  phonetic in 欲  $j'ok$  <  $g$ -.



Strong:

頃 *k'* is phonetic in 2 words } with Anc. *k'* (< Arch. *g'*, *d'*)  
 𡗗 *t'* " 3 " }

Example: 𡗗 *tuán* phonetic in 𡗗 *t'án* < *d'*

This harvest is sufficiently small to allow us to state that Mr. Waley's rule is fundamentally correct. The exceptions are not more numerous than can be expected in view of the unsystematic genesis of the characters (many authors and long periods of creation). There is, consequently, a tendency not to spell weak-initialled words with middle- or strong-initialled phonetics, strong enough to be called a leading principle in the composition of the characters.

b) While there are hundreds of cases of strong words as initials in strong ones, e.g. 康 *k'áng* in 糠 *k'áng* (空 10 strong derivatives, 𡗗 7, 充 6, 夸 8, 匡 8, 楚 6, 口 3, 秋 12, 采 8, 𡗗 15, 豈 6, 𡗗 7, 區 7, 此 10, 昌 7, 去 8, 殷 5, 倉 18, 丕 10, 差 10, 參 13, 妻 7, 叉 6, 春 6 etc.), the cases of strong-initialled words occurring as phonetics in middle-initialled ones, e.g. 乞 *k'it* phon. in 乾 *γwat* < *g'*- and 訖 *k'it*, are sufficiently limited in number to allow us to speak of them as exceptions:

Derivates in			Derivates in		
	b', d', g', dz' etc.	p, t, k, ts- etc.		b', d', g', dz' etc.	p, t, k, ts- etc.
受		2	薄	1	
崔	2		浦	1	
取	1	10	普		1
秋	1	6	川	1	
姜		2	葉		1
東		1	𡗗	4	
息		5	𡗗	1	
差	1	3	殷	1	5
𡗗		2	口		1
察		1	邵		1
此	2	8	𡗗	1	
七		1	𡗗		2
戚		2	去	1	1
	1		乞 气	3	2
孚	4	1	豈		2
𡗗	3	6	𡗗		1

In these statistics I have left out derivatives with the following phonetics, which had alternative readings with strong and middle initials and which therefore serve just as well in strong as in middle-initialled derivatives 番 ( $p'$  and  $b'$ ), 充 ( $k'$  and  $k$ ), 开 ( $k'$  and  $k$ ), 可 ( $k'$  and  $k$  [original form of 哥]), 品 ( $k'$  and  $k$ ), 播 ( $p'$  and  $b'$ ), 辟 ( $p'$  and  $p$ ), 票 ( $p'$  and  $p$ ), 大 ( $t'$  and  $d'$ ), 湯 ( $t'$  and  $t$ ), 王 ( $t'$  and  $d'$ ), 它 ( $t'$  and  $d'$ ), 替 ( $ts'$  and  $ts$ ), 量 ( $ts'$  and  $ts$ ), 且 ( $ts'$  and  $ts$ ), 青 ( $ts'$  and  $ts$ ), 次 ( $ts'$ ,  $ts$ , and  $dz'$ ), 卒 ( $ts'$  and  $ts$ ), 交 ( $ts'$  and  $ts$ ), 土 ( $t'$ ,  $t$ ,  $d'$ ), 蜀 ( $ts'$  and  $ts$ ) 品 ( $p'$  and  $b'$ ) 困 ( $k'$  and  $g'$ ).

Further I have left out 3 groups which would have considerably increased the number of exceptions but which cannot be relied upon because they reveal some Arch. compound initial:

出  $ts'ju't$  phonetic in 屈 訓  $k'ju't$  etc.

食  $ts'jam$  phonetic in 檢  $k'jam$ , 敬  $k'jam$  etc.

香 Arch.  $p'zu$  and  $t'zu$ .

Perhaps one ought to set apart also the phonetic 專 with its sub-group 簿, as it is phonetically very irregular (see Anal. Dict. p. 50), which would reduce our 96 exceptions to 86.

It is easy to observe that in no less than 50 out of these 96 (or 86) cases of strong-initialled words as phonetics in middle-initialled ones, we have to do with *affricates*:  $ts'$  - :  $ts$ -, and (less often)  $ts'$  - :  $dz'$  - etc. Now this is quite interesting, for there is acoustically less difference between  $ts'$  - :  $ts$  than between  $t'$  - :  $t$ -, which fact might explain the carelessness of the character inventors in regard to these cases.

To sum up: the table above shows here, as in the case a, that there was a marked tendency *not* to use words with *strong* initials in words with *middle* initials, but only in such with *strong* ones. And so my general thesis may be said to be proved: an aversion from the use of words with stronger initials as phonetics in words with weaker ones is a leading principle with the character inventors, while the opposite, weaker words as phonetics in stronger ones, is admissible and very frequent.

This phenomenon, observed in the explosive-affricate group of initials, can be found also in another group. While cases like

† Cf. certain modern dialects in Kiang-su where the distinction  $k' - k$  seems to be disappearing.



羊 *iang* < *z*-<sup>1</sup> phonetic in 詳 *z(iang)* < *dz*- are quite frequent, I have found only two cases of the opposite type:

𪛗 *dəi*<sub>1</sub> phonetic in 3 words *i*<sub>1</sub> < *z*-

巳 *zi* < *dz*- phonetic in 1 word (圮) *i* < *zi*.

Therefore, here again, the same tendency is evident: the weaker words (*z*)<sub>1</sub> are admissible in the stronger ones (*d*)<sub>1</sub>, but not vice versa.

The laws governing the choice of phonetics are thus found to be still stricter than even I had imagined. I think it quite possible that a widened knowledge of Archaic Chinese will let us see consistency and method also in many of the numerous cases which now appear to us as fanciful exceptions to the fundamental rules.

<sup>1</sup> Arch. *z*- and not *d*-, see Anal. Diet. p. 26; cf. Mencius, Book III, chap. III, 10:

庠者養也校者教也 — “*xiang* (< *d*-) means *iang* (< *z*); *yau* (< *g*-) means *hou*, .”



Eine der Marmorplatten in Mandalay (Birma), die den buddhistischen Kanon enthalten.





## DER BUDDHISTISCHE KANON AUF MARMORTAFELN

Von ERNST LEUMANN

Letztes Jahr habe ich in der Zeitschrift für Buddhismus einige indische Kulturleistungen der Gegenwart geschildert, deren sich die Anhänger der Jaina-Religion rühmen dürfen. Heute möchte ich von einer buddhistischen Kulturleistung der Neuzeit berichten. Diese führt mich nach Birma, im besondern nach Mandalay ans Ufer der Irāvati, und ich verdanke die Kenntnis dessen, was ich mitteilen möchte, meinem lieben Kollegen Max Ferrars, der 25 Jahre erst als Schulinspektor, später als Kultusminister in Birma gelebt und seither zusammen mit seiner Tochter unter dem Titel 'Burma' bei Sampson Low, Marston & Co (London) ein mit Hunderten von photographischen Aufnahmen ausgestattetes Prachtwerk veröffentlicht hat (erste Aufl. 1900, zweite 1902). In diesem Werke findet sich Seite 171 ein Bild, das (besprochen p. 122) eine Parkanlage zeigt, aus welcher eine im Geviert angeordnete Unmenge kleiner weißer Stuckbauten herausschimmert. Man zählt im ganzen 729 solcher Bauten, jede in einer Nische eine Marmortafel bergend, die drei Fuß breit und vier Fuß hoch ist; und auf jeder Tafel sind in birmanischer Schrift etwa 75 Zeilen eingemeißelt, derart daß alle Tafeln zusammengenommen in fortlaufender Reihe den ganzen Pāli-Kanon der Buddhisten enthalten, also eine Marmor-Ausgabe dieses ungeheuren Schriftentums bilden, die ganz einzig in ihrer Art ist, eine Ausgabe, die Mindōn Min, der vorletzte König von Birma, um 1850 herstellen ließ und mit der sich die 39 bändige Druckausgabe jenes Kanons, die 1893 der König von Siam veranstaltete und an unsere europäischen Bibliotheken schenkte, kaum wird vergleichen lassen.

Herr Ferrars hat im Jahre 1895 probeweise eine der 729 Marmortafeln in Größe 12:16 cm photographiert und von dieser Aufnahme ein vergrößertes Exemplar (29:39 cm) an Max Müller geschickt, der sofort hoffte, das birmanische Kulturwerk würde sich für die europäische Forschung dienstbar machen lassen durch eine photographische Wieder-



gabe aller Tafeln, die vervielfältigt in den Buchhandel zu geben wäre. In einem Aufsatz, den er im *Nineteenth Century* 1895 veröffentlichte, regte er in beredten Worten das Unternehmen an. Aber unterdessen war eben doch die transkribierte Ausgabe des Pāli-Kanons, die von der Pāli Text Society unternommen war, bereits ziemlich weit vorgeschritten, und eben um 1895 gelangte die siamesische Gesamtausgabe, von der ich sprach, an die europäischen Bibliotheken, so daß denn ein Bedürfnis nach dem Text der birmanischen Marmortafeln bereits nicht mehr bestand. In der Tat ist dann der Max Müllerschen Anregung keine Folge gegeben worden.

Aber die birmanische Marmor-Ausgabe verdient immerhin, nicht in Vergessenheit zu geraten. Und so darf hier wohl noch Einiges gesagt werden von jener Einzeltafel-Photographie, die unser Birma-Kenner einst Max Müller gesandt und von der er inzwischen auch mir ein gleich-vergrößertes Exemplar geschenkt hat.

Die Untersuchung der Photographie zeigt mir, daß die Tafel mitten in einem Satz, ja mitten in einem Worte beginnt und schließt. Die 729 Tafeln nehmen sich also aus wie 729 Seiten eines in Riesenformat gehaltenen Buches: wie die Seiten eines Buches streben sie keine textuelle Abgrenzung an, sondern brechen mitten im Satzgefüge gerade da ab, wo der Raum es verlangt.

Trotzdem unsere Tafel so textuell einen etwas fragmentarischen Eindruck macht, auch keine orientierende Überschrift aufweist (nur eine birmanische Allgemein-Überschrift ist da), so hat sie sich doch gleich von der ersten Zeile aus identifizieren lassen. Diese Zeile, beginnend mit der zweiten Silbe des Namens Yaso, lautet:

so Kākaṇḍaka-putto samaṇo Sakyaputtiyo, sabbe pi 'me asamaṇā  
a-Sakyaputtiyā; vasatu bhante ayyo Yaso Kākaṇḍaka-putto Vesā-  
liyaṃ, mayāṃ ayyassa Yasassa Kākaṇḍaka-putta.

Es ist dies eine Stelle aus dem zwölften Buch des Cullavagga, und auf die ganze Tafel entfallen die Abschnitte Cullavagga XII 16—26, die übersetzt sind in *Sacred Books of the East* XX, p. 393<sub>1</sub>—405<sub>20</sub>. Da unsre erste Zeile 62 Silben zählt und die ganze Tafel 74 solche Zeilen umfaßt, so enthält offenbar der ganze Kanon

$$729 \times 74 \times 62 = \text{rund } 3\frac{1}{2} \text{ Million Silben.}$$

Die Güte meines Kollegen Ferrars setzt mich in die Lage, von seiner Originalaufnahme eine dem Format der gegenwärtigen Festschrift angepaßte Vergrößerung hier beizugeben. Fast ohne Lupe

wird der Leser den Text mittelst der Oldenberg'schen Vinaya-Ausgabe kontrollieren können.

### Postskriptum.

Nachträglich finde ich im eben erschienenen Hefte des Archivs für Religionswissenschaft eine dilettantische Notiz über unser birmanisches Kulturwerk. Obschon sie keinen großen Wert hat, will ich sie doch noch hersetzen, damit der Leser wenigstens sieht, was bei uns in der Sache geschrieben wird.

Archiv für Religionswissenschaft XXII, p. 356, aus Fr. Kallenberg, Das Tagebuch eines Weltreisenden, Lpz. 1903, I, p. 108 mit Bild.

Der Onkel König Thibos hatte den Einfall, um die Gesetze Buddhas in geläutertem Text zu verewigen, dieselben von den hervorragendsten Priestern des Landes revidieren und in Sanskrit auf großen Tafeln aus Marmor einmeißeln zu lassen. So erhielt jedes der 450 Gesetze eine Tafel und jede Tafel ein zirka ein Quadratmeter großes Tempelchen. Umschlossen von einem mit Mauern umgebenen Hofe stehen sie in regelmäßigen Reihen nebeneinander und gruppieren sich um einen im obern Aufsätze vergoldeten 'Prah'. Das Ganze macht in der Tat einen sehr merkwürdigen und feierlichen Eindruck.

Und noch etwas. Aus Amerika erhalte ich von befreundeter Seite die kürzlich erschienene Darstellung der Geschichte von Birma, geschrieben von Sir J. G. Scott, K. C. I. E., Burma Political Service (retired), New York 1924. Hier wird wie bei Ferrars unsere Marmortafel-Anlage richtig dem König Mindōn Min zugeschrieben; aber es heißt von ihr p. 297, daß da the Books of the Law are engraved on three hundred and seventy marble slabs.



## INDISCHE SKULPTUREN IN PORTUGAL

Von E. A. VORETZSCH

Wer die ersten Beziehungen des neuentdeckten Indien zu Europa studieren will, muß nach Portugal gehen. Dort liegen in den Bibliotheken von Ajuda, der Nationalbibliothek, dem Arquivo Nacional da Torre do Tombo, der Bibliothek der Akademie der Wissenschaften eine ungewöhnlich große Anzahl von Manuskripten und unveröffentlichten Beschreibungen neben einer stattlichen Reihe wertvoller Veröffentlichungen.

Von indischen Urkunden ist heute wohl nicht allzuviel mehr vorhanden. Immerhin hat sich an beschrifteten Steinen und Skulpturen einiges in die Gegenwart gerettet.

Das, was an solchen bisher die Aufmerksamkeit der Gelehrten erregt hat, sind hauptsächlich zwei Steine, welche sich in dem alten Sittersitz der portugiesischen Könige von Cintra bei Lissabon befinden, wo sie den Park des Hauses schmücken, das sich der Vizekönig João de Castro erbaute.

João de Castro war 1500 in Lissabon geboren, ein merkwürdiger und über dem Durchschnitt seiner Zeitgenossen stehender Kopf. Er studierte unter dem berühmten Mathematiker Pedro Nunes und gab sich mit Begeisterung humanistischen Studien hin. Schon in jungen Jahren im Felde gegen die Mauren bewährt, wurde er den Rittern zugeteilt, die Karl V. nach Tunis begleiteten. 1538 wurde er oberster Kapitän der königlichen Schiffe, die nach Indien entsandt wurden. In demselben Jahre begleitete er den Vizekönig Nuno da Cunha auf dessen Fahrt von Goa, der Residenz, nach Diu, an der Südspitze von Kāthiāvár, um die Stadt von den Indern zu befreien. Auf der Reise dorthin besuchte er die Felsentempel in Elephanta und das Felsenkloster Kanheri, wie er in seinem Reisebuch „Primeiro Roteiro da Costa da India desde Goa até Diu“ selbst schreibt. Zu Anfang des Jahres 1541 fuhr er mit dem Statthalter Dom Estevão da Gama von Goa nach Suez, wo der vergebliche Versuch der Verbrennung der

Türkenflotte unternommen wurde; 1542 kehrte João de Castro nach Portugal zurück.

Noch in demselben Jahre baute er in der Nähe von Lissabon in den herrlichen Cintrabergen in einem kleinem Gute am Berge, der Christa da Fonte d'El-Rei, ein stattliches Haus „Penha Verde“ „Grüner Felsen“ und in dessen Parke eine Muttergotteskapelle mit der Inschrift:

IONNES CASTRÉSIS CŪ XX ANNOS IN  
DVRISIMIS BELLIS IN VTRAQ MAVRI  
TANIA PRO CHRISTI RELIGIONE CON  
SVMPSSISSET ET IN ILLA CLARISSIMA TVNE  
TIS EXPVGNATIONE INTERFVISSET  
ATQ TANDEM SINVS ARABICI LITORA  
ET OMNES INDIAE ORAS NŌ MODO  
LVSTRASSET SED LITERARŪ ETIĀ MO  
NIMENTES MADAVISSET: CHRISTI NVMI  
NE SALVVS DOMŪ REDIENS VIRGINI MA  
TRI FANŪ EX VOTO DEDICAVIT

1542

João de Castro, nachdem er 20 Jahre die heftigsten Kämpfe in beiden Reichen Mauretaniens in Verteidigung des christlichen Glaubens zugebracht und an jener berühmten Eroberung von Tunis teilgenommen und schließlich die Küsten des Arabischen Meerbusens und alle Gestade Indiens nicht nur besucht, sondern auch Denkmäler ihrer Schriften geschickt hatte, weihte, durch Christi Schutz glücklich nach Hause zurückgekehrt, einem Gelübde gemäß, dies Heiligtum der jungfräulichen Mutter

1542“.

Hieraus erfahren wir, daß Joao de Castro von seinem ersten Aufenthalt in Indien „Denkmäler indischer Schriften“ nach Hause sandte, und es liegt die Wahrscheinlichkeit nahe, daß sich darunter die Steine befinden, die wir in Cintra sehen; vielleicht daß er sie bei jener Fahrt von Goa nach Diu mitgehen ließ. Im ganzen sind es vier Steine, die in zwei einfachen, sich gegenüberstehenden Pfeilern auf dem Wege zu der genannten Kapelle, der Capella da Senhora da Monte, angebracht sind. Zwei davon enthalten „Monimentes Literarum“.

Schon 1545 rief ihn der König als Statthalter nach Goa. In seine Regentschaft dort fällt die zweite Belagerung von Diu durch den



König von Gujerat und dessen Entsetzung durch Castro (1546). Als er seinem König von diesem glänzenden Sieg berichtet, wo er mit 2000 Mann „20000 Türken, Araber, Abessinier und Rajputen und 40000 Gujaraten“ schlug, „der größte Sieg, den man je im Osten sah“, erbat er sich nur einen Siegeslohn: „den Kastanienwald, den Ihr in den Bergen von Cintra habt beim Königsbrunnen, neben meinem Landgut . . .; er mag 10 oder 12 Milreis wert sein, für mich aber ist er viele tausend Cruzados wert“.<sup>1</sup> Seine Bitte wurde gewährt. Seit jenen Tagen gehört der Hügel zwischen dem Park am Hause und Seteacs zu Penha Verde. Wie ihn der Gedanke an Penha Verde im fernen Osten begleitet, sieht man auch aus den Briefen seiner Freunde an ihn. „Der Infant Dom Luis“, so schreibt ihm einer derselben, „hat, um Ew. Gnaden nachzuahmen, alle Orangen- und Zitronenbäume umgehauen, die er in Salvaterra hatte; aber soviel er auch ausgibt, so wird er es doch nicht erreichen, daß jenes (Salvaterra) sich mit jenem Felsen vergleichen kann, der bei der Plattform Unserer lieben Frau ist, von wo aus man das Kap Finisterra sieht“.<sup>2</sup>

Von seinem Paradies in Cintra, das er mit soviel Liebe und erlesenem Geschmack erbaut hatte, sollte er nichts mehr sehen. Im Übermaß der Anstrengungen zog er sich ein Fieber zu, das den Vizekönig — den Titel hatte ihm der König kurz vorher verliehen — am 6. 6. 1548 in Goa dahinraßte.

Uneigennützig und bescheiden wie er gelebt, starb er als armer Mann. Alle Geschenke, die er als Statthalter erhalten hatte, hatte er an die Staatskasse abgeführt.

Sein Enkel Dom Francisco de Castro überführte seine Gebeine in die prächtige Familiengruft, die er seinem großen Ahnen im Dominikanerkloster S. Domingos de Bemfica bei Lissabon erbaute.

Was nun die Steine selbst anlangt, so werden die beiden beschrifteten zuerst von James Murphy in seinen „Travels in Portugal“ (London, 1795) erwähnt.

Den auf der Tafel XIV wiedergegebenen Stein hat bereits Murphy kopiert und in seinem Buche wiedergegeben. Der Stein stammt von einem Tempel in Somnath-Patane in Kathiawar bei Din,

<sup>1</sup> O Instituto, Coimbra, 1854. 74. Brief João de Castro's an den König D. João III. aus Goa 16. 12. 1546.

<sup>2</sup> Nationalarchiv Torre do Tombo. Collecção de S. Lourenço, Tomo IV, t. 82. Brief des Fero Leitão an Dom João de Castro aus Lissabon. 15. 3. 1547. Original.

behandelt Tempelschenkungen und ist von 1287 n. Chr. (Vāghela Saraṅgadeva) datiert. Es ist ein nur wenig beschädigter Stein von einer festen schwarzen Marmorart, gut und regelmäßig geschnitten,  $0,57 \times 1,10$  m groß, ein prächtiges Stück, was den Stein als solchen und die Schönheit der Schrift anlangt; sein historischer Wert ist geringer. Herr Geheimrat Prof. Dr. Hultsch hat die Güte gehabt, mir dazu das Folgende mitzuteilen:

1879 wurde eine etwas verkleinerte Abbildung der Murphy'schen Tafel von Burgess in seinen „Notes on the Bauddha Rock-Temples of Ajanta“, etc. (Arch. Survey of Western India No. 9) mit einer Transkription von Pandit Bhagvanlāl Indrajī wiedergegeben. Der Pandit war der erste, der auf Grund des Inhalts der Inschrift nachwies, daß der Stein von dem indischen Hafen Vērāval auf der Halbinsel Kāthiāvar nach Cintra kam.

Bühler gab die Inschrift in der „Epigraphia Indica“, Bd. 1, S. 271 ff. nach einem Abklatsch heraus, den Professor G. de Vasconcellos Abreu in Lissabon ihm geliefert hatte.

Eine selbständige Transkription sowie eine Gujarāti-Übersetzung, diese angefertigt nach dem Abklatsch von Prof. G. de Vasconcellos Abreu von dem Pandit Hirgy Ramgy in Diu und eine portugiesische Übersetzung der Gujarāti-Übersetzung findet sich in J. H. de Moura's „Inscripções Indianas em Cintra“ (Appendix S. 241—254 und 176—195).

Prof. Dr. Hultsch hat in der Bühler'schen sorgfältigen und genauen Transkription auf Zeile 8, 15, 27, 36, 38, 43, 44, 47, 54 und 65 kleine Unrichtigkeiten festgestellt, welche er in einem Aufsatz für die Festschrift für Prof. Dr. Jacobi zu besprechen beabsichtigt.

Den Kopf des Pfeilers, in den dieser Stein eingelassen ist, krönt ein fruchtartiges Gebilde, das man auch für ein merkwürdig verziertes Līṅga halten könnte (Höhe 84 cm, Grundfläche  $48 \times 54$  cm).

Die andere, die linke Säule, welche die bisher noch nicht entzifferte und hier nach einer Photographie von Herrn J. G. Furtado veröffentlichten Inschrift — Tafel XV, XVI — trägt, krönt eine Skulptur, die leider nur unvollständig erhalten ist (Höhe 58 cm).

Es scheint ein Makara zu sein, der als Wasserspeier gedient hat; unterhalb seines Rachens finden wir Gestalten, die vielleicht die Personifikation der Quelle darstellen oder Dienerinnen oder Torhüterinnen.

J. H. de Moura kommt zu der Schlußfolgerung, daß es sehr wahrschein-



lich ist, daß der nichtentzifferte Stein dem Elephanta-Tempel entstammt, und daß dieser Stein derjenige ist, den Diogo do Couto erwähnt.

Diogo do Couto ist der berühmte Kolonialchronist Portugals. Er schrieb die „*Décadas d'Asia*“, welche die Zeit von 1535—1600 umfassen und war zu Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts Oberarchivar in Goa, ein Mann, dessen Angaben Glauben verdienen. Die fragliche Stelle, auf die J. H. de Moura Bezug nimmt<sup>1</sup>, lautet in Übersetzung folgendermaßen: „Sobald die Portugiesen das Gebiet von Baçaim und was zu seiner Gerichtsbarkeit gehört, genommen hatten, nahmen die, welche diese Pagode besichtigten, von ihr einen schönen Stein, welcher sich oberhalb der Tür befand. Dieser hatte eine Inschrift von sehr schön deutlich geschnittenen Buchstaben; sie wurde an den König geschickt, nachdem der damalige Gouverneur von Indien ihn allen Heiden und Mohren dieses Teils des Orients hatte zeigen lassen, die schon nicht mehr die Schriftzüge verstanden. Der König D. Johann III. mühte sich sehr ab, um zu erfahren, was die Buchstaben bedeuteten, aber es fand sich keiner, der sie lesen konnte, und so blieb der Stein hier, und heute gibt es schon keine Erinnerung mehr an ihn.“

Hiernach hätte Nuno da Cunha den Stein an Johann III. in den Jahren 1533—1535 gesandt, da der Zessionsvertrag über Baçaim am 23. 12. 1534 gezeichnet wurde.

Der Beweis wäre fast lückenlos, wenn der Stein wirklich sehr schön deutliche und schön geschnittene Buchstaben enthalten würde.

Das ist aber nicht der Fall; die Buchstaben sind ganz ungleich, undeutlich und keineswegs schon geschnitten.

Wir müssen auch sagen, daß es mehr Wahrscheinlichkeit hat, daß João de Castro die Steine, die er selbst nach Portugal geschickt hatte, auf seinem Landsitz anbringen ließ, als daß er dafür einen wählte, der von Nuno da Cunha stammte. Es kommt hinzu, daß der Stein von 41 × 90,5 cm Größe ein hellbräunlicher Sandstein und damit, soweit wir wissen, von dem Material verschieden ist, aus dem die Höhlentempel auf Elephanta gehauen sind. Aber man muß zugeben, daß dies kein absoluter Gegenbeweis für die Herkunft des Steines von Elephanta ist, denn der Stein könnte ja, wenn es auch nicht gerade wahrscheinlich ist, von einem anderen Ort nach Elephanta gebracht und dort in den Tempel eingefügt worden sein.

Daß die merkwürdige, unter der Inschrift in Hochrelief angebrachte

<sup>1</sup> A. N. O., p. 153.













Stein in „Penha Verde“ in Cintra bei Lissabon.













Stein im Carmo-Museum in Lissabon, Vorderseite.







Inschrift des Steines der Tafel XVII (verkleinert).







Rückseite des Steines im Carmo-Museum.





Skulptur auf dem Stein, ein Esel, der eine Frau anspringt, bei Couto ebenso wenig wie die Sonne und der Mond oberhalb der Inschrift erwähnt werden, muß ebenfalls auffallen. Moura sagt<sup>1</sup>, daß diese Skulptur indische mythologische Allegorien darstellt, die den Śiva-Kultus des Tempels beweisen oder Motive der buddhistischen Religion aus der Zeit sind, ehe der Tempel der brahmanischen Irrlehre überantwortet wurde. Dem können wir nicht beipflichten.

Die dargestellten Figuren haben keine Beziehungen zum Śiva-Kultus oder zum Buddhismus. Es handelt sich hier vielmehr um die Darstellung von Esel und Frau *cum intentione coeundi*. Prof. Dr. Hultzsch, der den Versuch der Übersetzung gemacht hat und dem wir die nachstehenden Angaben verdanken, hat sich hierzu wie folgt geäußert:

Wie die Parel-Inschrift von Aparāditya II., welche der Pandit Bhagvānlāl Indrajī in J. Bo. Br. R. A. S. Bd. XII, S. 332 herausgegeben hat, trägt die Inschrift oben die Symbole Sonne und Mond und unten die Figuren einer Frau und eines Esels *in coitu*.

Sonne und Mond drücken dort den Wunsch aus, daß das königliche Edikt, das auf den Stein eingehauen ist, solange wie Mond und Sonne bestehen, in Kraft bleiben möge, und die Figuren bedeuten, daß, wer immer den Inhalt verletzt, eius mater rem habebit (sive habeat) *cum asino*. Der Pandit belehrt uns, daß er ähnliche Skulpturen auf anderen Steinen gefunden habe. Andere Śilāhāra-Inschriften, welche dieselbe Szene darstellen, sind von Kielhorn in seiner Liste der südlichen Inschriften aufgeführt worden.

Die Inschrift, fährt Geheimrat Hultzsch fort, besteht aus 22 Zeilen im Nāgari-Alphabet.

Viele Buchstaben sind undeutlich geworden, besonders in der Mitte, wo der Regen die eingeschnittene Schrift zerwaschen hat. Es ist sehr erfreulich, daß der Besitzer Sir Herbert Cook, Visconde de Monserrate, den Stein, welcher dem feuchten Cintraer Klima ausgesetzt ist, neuerdings durch eine Glasplatte geschützt hat.

Mit Hilfe von anderen Sanskrit-Inschriften der Śilāhāra-Dynastie hat Geheimrat Hultzsch die ersten zehn Zeilen gelesen; er ist aber, trotz aller aufgewandter Mühe, beim besten Willen nicht imstande gewesen, eine vollkommene und verständliche Transkription des Restes zu geben.

Die Inschrift ist datiert an Chaitra sudi 12 von dem Śaka-Jahr 1059

<sup>1</sup> a. a. O. p. 226.

und dem zyklischen Jahr Piṅgala, d. i. 1137 n. Chr., während der Regierung des Śilāhāra-Fürsten Aparādityadēva, der einige der traditionellen Beinamen der Śilāhāra-Dynastie trug. Der Name Aparāditya kommt zweimal unter den Śilāhāras des nördlichen Koṅkan vor. Eine Inschrift von Aparāditya I ist i. J. 1138—39 n. Chr., zwei andere von Aparāditya II sind i. d. J. 1185 und 1187 n. Chr. datiert. Danach rührt unsere Inschrift von 1137 n. Chr. aus der Zeit des Aparāditya I des nördlichen Koṅkan. Er muß, sagt Geheimrat Hultzsch, ein Herrscher von einer gewissen Bedeutung gewesen sein, denn er muß mit jenem Aparāditya identifiziert werden, der nach Maṅkha's Śrīkaṇṭha-caritam (25, 110) einen Gesandten an den Hof von Jayasimha von Kaśmīr sandte. Aparāditya ist augenscheinlich identisch mit Aparārka, dem Verfasser des Kommentars zu Yājñavalkya, welcher beinahe das einzige von den Pandits von Kaśmīr gebrauchte Gesetzbuch ist, und dessen Einführung vielleicht dem Einfluß des Gesandten, den Maṅkha erwähnt, zuzuschreiben ist.

Zeile 7—10 der Inschrift erwähnen den ersten Minister und vier andere Würdenträger jener Zeit.

In dem Teil der Inschrift, den Geheimrat Hultzsch leider nicht völlig transkribieren konnte, findet sich zweimal (Z. 11 u. 18) der Name Śrī-Aparādityadēva. In Z. 10 ff. heißt es, daß der König außerhalb (?) eines Ortes, Dēṇaka genannt, badete, der zu einem Bezirk (viṣaya) gehört, dessen Name zweifelhaft bleibt. Z. 11 endet mit Śrīpurīgrāma, dem „Dorfe von Śrīpurī“ und in Z. 12 kommt zweimal das Wort Śaṭṣaṣṭi vor. Śaṭṣaṣṭi ist der Sanskrit-Name der heutigen Insel Salsette.

Das Dorf Śrīpurī kann schwerlich mit der Stadt Purī identifiziert werden, die in anderen Śilāhāra-Inschriften das Zentrum der Provinz Koṅkana genannt wird, die 1400 Dörfer umfaßte und die einige Elephanta gleichsetzten.

In Z. 14 und 17 spricht die Inschrift von 13 Häusern und gibt sie im einzelnen an; die ersten vier davon sind ein Haus des Abtes des Klosters, das zu (dem Heiligtum) der Göttin Śrī-Jōgēśvarī gehört, ein Haus des Verehrers, der das Līṅga verehrt; ein Haus des Hüters des Mais; (ein) Haus des Gärtners.

Hieraus schließt Geheimrat Hultzsch wohl mit Recht, daß wir es hier mit einem Edikt Aparāditya's I zu tun haben, das eine Schenkung für ein Heiligtum des Śiva und seiner Gemahlin bestimmt. Heute ist Jōgēśvarī der Name einer großen Höhle im Norden von Bombay auf der Insel Salsette.



Die Inschrift endet mit den glückverheißenden Worten „maṅgala-mahāśrī“.

Die Übersetzung, soweit sie bisher Geheimrat Hultzsch geglückt ist, lautet:

(Z. 1 ff.) In dem Śaka-Jahr 1059 (und) in dem (zyklischen) Jahr Piṅgala, an der 12 ten (tithi) der lichten (Monathälfte) des (Monats) Chaitra, an dem genannten (Tage), heute, hier.

(Z. 2—7) In der blühenden und siegreichen Regierung des ruhmreichen Aparādityadēva, dem Haupt der großen Herrscher von Provinzen, der geschmückt ist mit der ganzen Kette der königlichen (Titel), beginnend mit dem Fürst der großen Vasallenstaaten, der all die fünf großen musikalischen Instrumente erworben hat; der oberste Herr von Tagarapura; der ruhmreiche Śilāhāra-Fürst, geboren als Abkömmling von Jimūtavāhana; er, der einen goldenen Garuḍa in seinem Banner trägt; der große Ozean von Stolz; der Fürst des westlichen Ozeans; er, der das Volk gelehrt hat zu springen und tanzen (aus Freude) infolge (seiner) Freigebigkeit; und ein diamantener Käfig (zum Schutz) der Flüchtlinge,

(Z. 7—9) Und während der Ministerpräsident Śrimali-Khēṭaya-Thākura die Bürde der Sorgen der ganzen Provinz trägt, (die) er empfangen hat durch die Gunst dieses (Prinzen); (A)ka, der große Minister für Frieden und Krieg; der große Minister Pāṭi Śrī-(Lakṣma)ṇaiya-Prabhu, der erste Offizier (und) Pāṭi Śrī-A(mu)ka, der zweite Offizier von dem Sekretariat und dem Schatzamt; während die Staatsgeschäfte von diesen und anderen geführt werden; während die Zeit so fortschreitet . . .

Obwohl somit die Inschrift noch nicht vollkommen übersetzt ist, dürfen wir doch soviel sagen, daß große Wahrscheinlichkeit dafür besteht, daß der Stein aus Ṣaṭṣaṣṭi, der heutigen Insel Salsette, stammt. Andererseits müssen wir es als unwahrscheinlich bezeichnen, daß es sich hierbei um den Stein handelt, von dem Couto spricht.

Als J. H. de Moura zu anderen Ergebnissen kam, hat er vielleicht unter dem Eindruck gestanden, daß andere indische Steine in Portugal nicht vorhanden oder wenigstens nicht bekannt seien.

Es soll deshalb hier auf einen 121 cm × 73 cm × 8 cm großen indischen Stein im archäologischen Carmo-Museum in Lissabon hingewiesen werden, der einiges Interesse beanspruchen darf.

Er trägt Skulpturen auf beiden Seiten (T. XVII, XIX). Die eine Seite (T. XVII) ist in drei horizontale Bänder von Reliefskulpturen geteilt. Das unterste Relief stellt einen Helden dar, der mit Schwert und Schild und unterstützt durch seine eigenen Leute gegen ihn anstürmende Reiter kämpft. Hinter dem Helden an der linken äußersten Ecke des Reliefs erscheint der Standartenträger. Auf der in den Rand des Steines hineinragenden Standarte ist eine Kobra abgebildet. Eine Kobra wächst auch aus seinem Schilde hervor, ihn beschützend. Ein Pferd, vielleicht das des Helden, bricht zusammen. Gefallene bedecken die Erde. In der mittleren Reihe erscheint derselbe Held, von dem wir annehmen dürfen, daß er seinen Feinden erlegen ist, von zwei weiblichen Chauri-Trägern (apsaras) unterstützt und emporgehoben. Musikanten und schwebende beflügelte Halbgötter (siddha), die Blumen- girlanden tragen, umgeben ihn.

In der Mitte des obersten Reliefbandes sehen wir auf einem Altar das Emblem von Śiva, das Līṅga, das zur Linken von drei Gestalten verehrt wird, von denen die eine auf einem Kissen unseren Helden darstellen mag. Er trägt denselben Schmuck und dieselbe Schnur, wie der Held der unteren Reliefs. Zur Rechten stehen drei Gestalten, die wohl zwei Asketen und einen Diener darstellen.

Das mittlere und untere Skulpturenband lassen darauf schließen, daß es sich um den Gedenkstein für einen Helden handelt, der in der Schlacht fiel.

Eine Nāgari-Inschrift oberhalb der obersten Reihe ist leider so zerstört, daß es selbst Geheimrat Hultzsch nicht gelungen ist, mehr zu lesen als das Datum am Anfang der ersten Zeile.

Das, was zu entziffern ist, lautet (T. XVIII):

„Heil! In dem Śrīmukha (?) Jahr, an der elften (tithi) der hellen (Hälfte) des (Monats) Āṣāḍha, an einem Montag“.

Śrīmukha ist der Name von einem der 60 Jahre des Zyklus des Brhaspati (Jupiter) und kehrt daher alle 60 Jahre wieder.

Die kurze dritte Linie der Inschrift scheint mit der Nāgari-Zahl „50“ zu enden.

Die andere Seite des Steines (T. XIX) trägt ein Wappen, und zwar dasjenige, das zwei Zweige der Familie Sousa führten, die von Prado und die Sousa-Chichons: im 1. und 3. Felde das alte portugiesische Wappen, im 2. und 4. den steigenden Löwen.

Während die Seite mit den indischen Skulpturen sehr gut erhalten



ist, ist die Wappenseite in der Art abgeschliffen, wie das Steine zu sein pflegen, die als Grufsteine in Kirchen den Füßen der Gläubigen ausgesetzt gewesen sind.

Zweifellos sind die indischen Skulpturen schön gemeißelt, und die Inschrift ist auch heute so unlesbar, wie sie es vielleicht schon im 16. Jahrhundert gewesen sein wird, so daß sich ohne weiteres gewisse Analogien zwischen diesem Stein und dem, den Diogo do Couto beschreibt, finden ließen. Wenn wir uns auch nicht berufen fühlen, die Frage seiner Identität zu entscheiden, möchten wir doch noch einige Bemerkungen dazu geben, die wir zum Teil den Studien des P. Schurhammer verdanken.

Nach dem Ms. Werke von Andrade Leitao „Famílias de Portugal“ (Ajuda 49. XII. 44) sind verschiedene Angehörige von beiden der obengenannten Sousa-Familien im 16. Jahrhundert nach Indien gegangen.

Von ihnen kommt u. E. vor allem einer in Frage: Martins Affonso de Sousa, Herr von Prado, der 1532 Brasilien kolonisierte, und 1534 nach Indien fuhr, wo er sich als Capitão Mór der indischen See unter dem Statthalter Nuno da Cunha einen Namen erwarb.

Sein erster Zug galt Cambaia, dessen Gebiet damals bis Bombay reichte. Durch die Portugiesen gezwungen, schloß Sultan Bahadur im Dezember 1534 Frieden und trat die reichen Gebiete von Baçaim an Portugal ab. Martins Affonso de Sousa nahm von dem Lande als Vertreter seines Königs Besitz. Unter den neuerobernten Gebieten befand sich auch die Insel Elephanta, deren wundervoller Felsentempel schon damals das Erstaunen der Europäer erregte und in dem jungen Kapitän Dom João de Castro, dem späteren Vizekönig, wenige Jahre später seinen ersten Lobredner und Beschreiber fand. João de Castro, der diese Küsten 1538—39 befuhr, und Elephanta wie den benachbarten Kanheri-Tempel besuchte, hat in den *Primeiro Roteiro da Costa da Índia desde Goa até Diu* (Porto 1843) von beiden eingehende Beschreibungen hinterlassen. Aber während er bei Kanheri dreimal auf dessen Felseninschriften zu sprechen kommt und das dritte Mal 15 Inschriften erwähnt, die „alle gut leserlich“ sind (p. 77, 78, 80), weiß er bei Elephanta von keiner Inschrift zu berichten — vielleicht weil der beschriftete Stein über dem Tempeleingang, von dem Couto erzählt, schon von dort verschwunden war.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der, der von Elephanta Besitz (1534) nahm, Martins Affonso de Sousa, den Stein vom Tempeleingang

fortführte, um ihn seinem König zu übersenden. War es der hier in Rede stehende, so werden die guten Skulpturen, die kämpfenden Ritter, ihn den Rittern der damaligen Zeit besonders begehrenswert haben erscheinen lassen.

Martins Affonso de Sousa verweilte aber auch die ganze Regentszeit des Jahres 1535 hindurch mitsamt seiner Flotte in Chand in nächster Nähe der Insel Elephanta, um dem Sultan von Cambaia gegen die Moguls beizustehen, den Krieg gegen Calicut und die Mohammedaner Malabars zu führen und nach dem Sieg der Portugiesen über die vereinigten Streitkräfte der Türken und Gujaraten 1539 nach Lissabon zurückzukehren.

1541 fuhr Martins Affonso de Sousa ein zweites Mal nach Indien. Diesmal als Gouverneur, welchen Posten er bis zum 12. 9. 1545 bekleidete, um ihn dann seinem Nachfolger João de Castro zu übergeben. 1546 kehrte er mit großem Vermögen nach Portugal zurück und gründete hier ein Morgado, ein Fideikommiß mit einem Palast gegenüber dem Kloster S. Francisco in Lissabon, der heutigen Nationalbibliothek. In der Klosterkirche stiftete er die Jesuskapelle als Familiengruft, und hier fand er seine letzte Ruhestätte. Kirche und Kapelle zerstörte das Erdbeben von 1755.

Es läßt sich leider nicht mehr feststellen, woher der im Museum befindliche Stein stammt; nur soviel weiß man, daß er von einem Bauunternehmer, der in der Zwischenzeit verstorben ist, und dessen Erben über die Herkunft des Steins nichts mehr aussagen können, erworben wurde.

Der Stein, ein gräulicher Tonporphyr, gleicht dem des Elephanta-Tempels, der Stil der Skulpturen ist dem dort gebrauchten nicht unähnlich; die Zugehörigkeit zum Śiva-Kult ist bei beiden zweifellos.

So spricht u. E. vieles dafür, daß es Martins Affonso de Sousa war, der den Stein, von dem Couto spricht, fortführte und nach Lissabon sandte, daß er oder seine Erben ihn dort vom König zurückerhielten, daß er dann als Gruftplatte, mit der inneren Seite, den indischen Kampfszenen, wie die Skulpturen asiatischer Grabkammern, dem Sarkophage zugewandt und den Toten an die Großtaten seiner Glanzzeit erinnernd, mit dem Sousa'schen Wappen versehen wurde und in der Jesuskapelle der Klosterkirche sein Grab deckte, so daß Couto zu Anfang des 17. Jahrhunderts mit Recht sagen konnte, daß man „keine Erinnerung mehr an ihn habe“.



## NEUE RUSSISCHE LITERATUR ZUR KULTUR- UND VÖLKERKUNDE<sup>1</sup>

Von HANS FINDEISEN

Das Interesse an völkercundlichen und volkskundlichen Fragen ist in Rußland schon verhältnismäßig sehr früh erwacht, und schon in den Jahren 1776—80 war es möglich, eine umfangreiche wissenschaftliche Beschreibung der Rußland bewohnenden Völker herauszugeben. Es ist dies das etwa 550 S. umfassende Werk des berühmten, aus Pommern gebürtigen, Naturforschers und Ethnographen Johann Gottlieb Georgi (1729—1802). Seitdem sind diese Forschungen in ausgedehntem Maße fortgesetzt worden, und auch eine ganze Anzahl Deutscher, z. B. Middendorff, Schrenk, Radde und Radloff, haben Großes in dem Riesenreich geleistet.

Neben den wohl sehr bedeutungsvollen, aber doch nur verhältnismäßig an Zahl geringen in deutscher Sprache erschienenen Werken ist jedoch das in der einheimischen Sprache veröffentlichte Schrifttum ungeheuer angewachsen. Immer neue Zeitschriften werden gegründet, das Material wächst und wächst, jedoch nur die wenigsten Menschen in unseren Ländern kennen diese Zeitschriften, fast niemand kennt die neuen Bücher, und auch dem Fachmann kommen sie meist nur durch Zufall in die Hände. Dieser Mangel an russischer Literatur, der sich in unseren Bibliotheken und Instituten in gleicher Weise unangenehm

<sup>1</sup> Die vorliegende Arbeit verdankt ihre Entstehung einer Anregung Herrn Direktor F. W. K. Müllers. In verschiedenen Gesprächen im Berliner Museum für Völkerkunde wurde der Plan dafür festgelegt. Besonders groß ist die Freude des Verfassers darüber, daß seine kleine Schrift als Beitrag zu der literarischen Festgabe für den verehrten Museumsfachmann und Forscher erscheint. Aus der von dem Verf. als besonders wichtig erachteten und so sehr erfreulichen musealen Zusammenarbeit mit dem Gefeierten erklärt sich die absichtliche Betonung des musealen Elementes bei der Auswahl der im folgenden besprochenen Veröffentlichungen. — Seit der Niederschrift dieses Berichtes sind dem Verf. umfangreiche weitere Materialien zugänglich geworden, über die sich ebenfalls ein Bericht in Vorbereitung befindet. (Anfang August 1925.)

bemerkbar macht, ist wohl auf mehrere Ursachen zurückzuführen. Einmal ist der Kreis der Fachleute, die sich außerhalb Rußlands mit russischen völkerkundlichen und kulturgeschichtlichen Fragen befassen, nicht sehr groß, zum anderen aber ist es augenblicklich von hier aus noch nicht recht möglich, sich einen Überblick über die russischen gelehrten Gesellschaften, ihre Publikationen und überhaupt über die russischen Schriftsteller und Gelehrten zu verschaffen, die auf dem gleichen Gebiete arbeiten und die auch ihrerseits an einem Bekanntwerden ihrer Schriften in den Westländern interessiert sein könnten und mit denen vielleicht ein Schriftenaustausch möglich wäre. Gerade die Wissenschaft ist auf ein internationales Zusammenarbeiten aller irgendwie an ihren Problemen Interessierten angewiesen, und besonders die Völker- und Kulturkunde kann sie am allerwenigsten entbehren.

Wenn im folgenden eine Anzahl neuerer russischer Arbeiten angezeigt wird, so sei dazu bemerkt, daß der Wunsch besteht, diese Berichte weiter auszubauen, was jedoch nur möglich ist, falls sie in Rußland ein Echo finden und dem Referenten weitere Materialien zugänglich werden sollten<sup>1</sup>.

Zu einer Zeit, als für wissenschaftliche und künstlerische Tätigkeit in Rußland die denkbar ungünstigsten Verhältnisse herrschten, ist es einer Gruppe russischer Gelehrten gelungen, in Kasan, einem der Brennpunkte bedeutsamen kulturellen Lebens, eine Zeitschrift ins Leben zu rufen, deren vielseitiger und wertvoller Inhalt überall hohe Beachtung verdient. Es ist dies der „Казанский Музейный Вестник“ (Kasaner Museumsbote), der seit 1920 erscheint. Die Begründer der Zeitschrift sind B. F. Adler (Б. Ф. Адлер), P. M. Dulskij (П. М. Дульский) und K. W. Charlampowitsch (К. В. Харлампович), die auch in der ersten Zeit die Redaktion übernommen hatten. Seit der zweiten Nummer des Jahrg. 1922 scheint Dulskij allein die Redaktionsgeschäfte zu besorgen. Was die Zeitschrift ihren Lesern bieten will, wird in der ersten Nummer des ersten Jahrgangs angegeben: 1. Originalaufsätze über Provinzial- und Ortsmuseen allgemeiner und spezieller Art; 2. Übersetzungen solcher museumskundlichen Aufsätze, die den

<sup>1</sup> Die russischen gelehrten Gesellschaften, in deren Programmen auch Völkerkunde und Kulturgeschichte eine Stelle einnehmen, die Schriftleitungen der Zeitschriften und die auf diesem Gebiet arbeitenden Forscher werden hierdurch höflichst gebeten, dem Referenten (Berlin NW 21, Lübecker Str. 51) ihre Publikationen zur Vervollständigung dieser Berichte freundlichst zuzusenden zu wollen.



russischen Museumsarbeitern bei der erschwerten Verbindung mit Westeuropa z. Z. unzugänglich sind; 3. Aufsätze über Museumstechnik; 4. Aufsätze über den Schutz von Kunst- und Altertumsdenkmälern; 5. Arbeiten, die der Beschreibung der interessantesten Sammlungsgegenstände des Kasaner Gouvernementsmuseums und der Kreismuseen gewidmet sind; 6. Bibliographie; 7. Chronik und 8. die Museen betreffende offizielle Verordnungen und Dekrete.

Wenn wir die bisher erschienenen Bände der Zeitschrift auf das Geleistete hin durchsehen, so kann man nur die anerkanntesten Worte sagen und muß der Schriftleitung sowie den einzelnen Verfassern für die gründliche und vielseitige Belehrung danken, die aus den Bänden zu schöpfen ist.

In dem ersten Aufsatz (I, 1920, Nr. 1—2) stellt B. Adler den Unterschied zwischen Provinzial- und Ortsmuseen klar (Областные и местные музеи, S. 5—13). Zur Frage der Einrichtung eines Museums für Volkstum und Volkskunst auf geographischer Grundlage äußert sich eingehend Dm. Anučin (Дм. Анучин) S. 14—23. M. Chudjakow (М. Худяков) gibt in seinem Aufsatz „Старое—юно!“ (Das Alte ist jung) Richtlinien zum Sammeln vorgeschichtlichen Materials für den Liebhaber der Vorgeschichte und kennzeichnet auch die vorgeschichtlichen Perioden und Kulturen im Kasaner Gouvernement, so die Kultur der Bulgaren, die aus den asiatischen Steppen kamen und sich im 7. Jahrh. an der Kama und Wolga ansiedelten. Im Jahre 922 nahmen sie den Islam an, und seit dieser Zeit erfuhr der Handel der Bulgaren einen ungemeinen Aufschwung. Ihre Beziehungen reichten bis nach Arabien, sie trieben mit den Persern und mit Zentralasien Handel, sie besaßen verschiedene große Städte, wie z. B. Bjuljar (Бюляр; jetzt Biljarsk), Bulgar und eine ganze Reihe kleinerer Städte und Dörfer. Besonders die Stadt Bulgar war reich an prachtvollen und schmuckreichen Gebäuden, von deren Schönheit heute leider nur noch Ruinen Kunde geben. Im 15. Jahrh. erschien dann auf dem Gebiet des Bulgarenreiches das Kaiserreich Kasan, bis nach 120 Jahren mit der Eroberung Kasans die russische Kolonisation einsetzte. Chudjakow schließt seinen Aufsatz mit dem Aufruf, zu retten, was noch zu retten sei, denn „mit jedem Jahr wird die Zahl der Alten geringer, sie nehmen ihre Erinnerungen an die Vergangenheit mit ins Grab, die alten Überlieferungen verschwinden, die alten Lieder verstummen, und die heiligen Feuer verlöschen in den Forstwaldungen“. — Über die

Organisation des Schutzes der Kunst- und Altertumsdenkmäler gibt Al. Mironow (Ал. Миронов) dankenswerte Mitteilungen (S. 29—34). — Auf S. 35—46 berichtet P. Dulskij über Neuerwerbungen der Kunstabteilung des Kasaner Gouvernementsmuseums und gibt auch drei Abbildungen bei: Ein Detail einer Studie J. E. Repins, „Porträt eines Mädchens“ aus dem Jahre 1870, ein Porträt der Litwinskaja, das er Gaw. J. Toropow zuschreibt und schließlich eine Ölstudie von B. Kustodiew aus dem Jahre 1903, ein Bauernmädchen in dunkler Kleidung mit Kopftuch. Einen interessanten Aufsatz über russisches Porzellan veröffentlicht W. Percow (В. Перцов), S. 47—51, worin er auch eine kurze Entwicklungsgeschichte der russischen Porzellankunst gibt.

Wichtig ist auch die in jedem Heft enthaltene „Chronik“, durch die wir über das museale und wissenschaftliche Leben Rußlands durch kurze Mitteilungen Aufschlüsse erhalten. So erfahren wir z. B. von der Gründung einer Kasaner Unterabteilung des Gesamtrussischen Kollegiums für Museumsarbeit und zum Schutz der Kunst- und Altertumsdenkmäler (Всероссийская коллегия по делам музеев и охране памятников искусства и старины), an deren Spitze Bruno Adler gestellt wird. — Dem Publikum zugängliche Kreismuseen bestanden damals außer in der Stadt Kasan selbst in Tetjußach, Krasnokokšajsk, Čeboksary, Koz'modem'jansk (Козьмодемьянск), Civil'sk und Elabuga.

Heft 3—4 (79 S.) wird durch einen Aufsatz Amuĭns über die Notwendigkeit, in Moskau ein Anthropologisch-ethnographisches Institut zu gründen, eingeleitet (S. 3—10). Die Bedeutung von Inventar und Katalog im Museum legt B. Adler dar (S. 11—19). Aus einer Anmerkung erfahren wir auch von einem druckfertigen Buch-Manuskript Adlers, die Museumskunde betreffend. Hoffentlich ist nunmehr eine baldige Veröffentlichung der Handschrift möglich, der gewiß von allen — museumskundlichen Fragen nahestehenden Kreisen mit Erwartung entgegengesehen werden darf. B. Wischnewskij (Б. Вишневский) steuert einen Beitrag über die Anthropologie im Lokalmuseum bei (S. 20—27) und gibt auch eine Übersicht über anthropologische Arbeiten, die die tatarische Republik betreffen. Lebhaft und anziehend ist der Aufsatz von A. Ansimow (А. Анисимов) „Auf der Suche nach altrussischer Malerei auf Kasaner Boden“ (S. 28—33). Über die Reinigung altrussischer Heiligenbilder schreibt W. Sokolow (В. Соколов), S. 34—48. In der Arbeit von A. Nikiforow (А. Никифоров) „Museum



und Handschrift“ (S. 49—61), werden auch sehr alte Zauberformeln abgedruckt. Dem von M. J. Bočarow gemalten und im Jahre 1919 beim Brande des Kasaner Stadttheaters verlorengegangenen Vorhang widmet P. Dulskij einen Aufsatz, dem eine Abbildung des Vorhanges beigegeben ist (S. 65—69). Aus den Buchbesprechungen sei auf die Anzeige des ersten Bandes der „Mitteilungen des Nord-Östlichen Archäologischen und Ethnographischen Institutes der Stadt Kasan“ hingewiesen.

Heft 5—6 (87 S.) wird mit einem Bericht über die Wiener Phonogramm-Archivkommission von A. Samojlow (А. Самойлов), S. 3—10, eingeleitet. W. Troickij (В. Троицкий) gibt interessante Mitteilungen über Silbermünzen der Städte Kasan und Swijažsk aus dem 17. Jahrhundert (S. 11—16). Sehr wertvoll ist der Aufsatz von W. Chudjakow (В. Худяков) „Zur Geschichte der Kasaner Baukunst“ (S. 17—36). — Der Verfasser geht von der Tatsache aus, daß über die Kasaner Baukunst bis vor gar nicht allzulanger Zeit nur sehr wenig bekannt war, während der Geschichte der Stadt und deren Beschreibung eine ziemlich umfangreiche Literatur gewidmet ist. Der erste Schritt zu einer Aufhellung dieses Wissensgebietes wurde erst im Jahre 1913 von E. Below (Белов) in seinem Aufsatz über Kasan in der vierten Lieferung des Sammelwerkes „Культурные сокровища России“ („Die Kulturschätze Rußlands“) getan. Als grundlegend ist dann das Buch P. M. Dulskijs „Памятники казанской старины“ („Die Denkmäler des Kasaner Altertums“) zu bezeichnen, das Anfang 1914 erschien. Dulskij hat dann später noch die verschiedensten Einzelfragen in Abhandlungen geklärt und beantwortet. Teilweise sind diese Arbeiten in der Zeitschrift „Старые годы“ (wörtlich „Die Alten Jahre“ = Frühere Zeiten) erschienen; eine besonders aufschlußreiche über den Klassizismus in der Kasaner Baukunst in den „Mitteilungen der Gesellschaft f. Archäologie, Geschichte und Ethnographie“ zu Kasan, Bd. XXX, Heft 4.

Kasan, das erst im 16. Jahrhundert dem russischen Staate eingegliedert wurde, ist zwar nicht so reich an Gebäuden ältester russischer Baukunst wie Kiew, Nowgorod und Wladimir, aber die historische Vergangenheit der tatarischen Hauptstadt und seine Bedeutung als Hauptzentrum des Wolgalandes erhoben es sofort zu einer der wichtigsten Städte des Reiches, die in kurzer Zeit mit Kirchen, Klöstern und anderen Schöpfungen russischer Baukunst angefüllt war. Im Verlaufe der nächsten dreieinhalb Jahrhunderte spiegelte die Baukunst in Kasan

gleichfalls alle Strömungen und Richtungen der russischen Kunst wider, und das reichhaltige dort vorhandene Studienmaterial ist für die Geschichte der russischen Baukunst von nicht geringem Wert. — Die ältesten kirchlichen Bauwerke des russischen Kasan, der Благовещенский кафедральный собор (Blagoweščensk-Kathedrale, 1561—62), der Преображенский собор Спаского монастыря (Preobražensk-Kathedrale des Spaskischen Klosters, 1596—1601) gehören zu dem Typ der Kirchenbauten mit überdeckten Säulengängen im Innern und mit fünffach vertikal abgeteilter Kuppel. Ein Übergangsglied von den Kathedralenbauten zu den Stadtkirchen bildet die Woznesenskij-Kirche (1676). Die größte Anzahl von Kirchen gehört zu dem Typus der „Stadtkirchen“. Einige Kirchen sind wohl als Übergangsglieder zu den innen mit einem Rang versehenen Kirchen des Barocks anzusehen. Diese Kirchen mit einem Chor, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Moskau eine so große Verbreitung gefunden hatten, erschienen in Kasan augenscheinlich erst im 18. Jahrhundert, aber dieses ganze Jahrhundert bauten die Kasaner fast ausschließlich Kirchen dieser Art. Näher geht Chudjakow auf die Peter- und Paul-Kathedrale ein, auch behandelt er noch die Glockentürme, wobei wir erfahren, daß die ersten steinernen Glockentürme in Kasan wohl erst dem 17. Jahrhundert angehören.

Über den Kasaner Festungsbau erfahren wir gleichfalls interessante Einzelheiten. Auf die Bürgerbauten, die Chudjakow gleichfalls bespricht, kann ich mich hier nicht näher einlassen. Erstaunlich ist es, wie wenig bis jetzt über die Baukunst der tatarischen Epoche Kasans bekannt ist. Aus dürftigen Bemerkungen damaliger Quellen geht hervor, daß in Kasan Steingebäude vorhanden waren. Graf Kurbskij spricht davon, daß sich innerhalb der Festung (Кремль) fünf hohe und mit Kacheln verzierte Moscheen befanden; aus dem Jahre 1506 werden auch noch zwei Steinpaläste auf der Stelle des Chan-Schlusses erwähnt, die bis zu den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts unversehrt geblieben waren, dann jedoch als Baumaterial für das Gouverneursschloß benutzt wurden. Aus der Beschreibung der Belagerung Kasans erfahren wir noch von einem weiteren Steingebäude, dem „Dairow-Bad“ (Дайрова баня). Einzelne Fragmente von Gipsverzierungen, die in der Festung gefunden worden sind, zeigen, daß die Gebäude des tatarischen Kasan mit denselben Arabesken wie die der Stadt Bulgar verziert waren.



Von den weiteren Arbeiten dieses Heftes sei noch der Aufsatz B. Adlers: „Wissenschaftliche Gesellschaften und die Museen bei ihnen“ (S. 45—49) erwähnt. Aus der Chronik des wissenschaftlichen Lebens sei angeführt, daß im Sommer 1920 B. Adler eine archäologische Exkursion nach Bulgar ausführte, und gleichzeitig Katanow, Malow, und B. W. Miller Untersuchungen an alten Grabsteinen mit Inschriften ausführten. — In der Gesellschaft für Archäologie, Geschichte und Ethnographie fanden zwei ethnographische Konzerte statt, die der ungarischen Musik gewidmet waren. Die musikalischen Darbietungen wurden durch eine historische Skizze des ungarischen Musikschaffens begleitet, die B. Adler gab. — Besonders interessant ist die Mitteilung, daß es dem hervorragenden Erforscher der wotjakischen Volksüberlieferung, K. P. Gerd-Čajnikow, gelungen ist, ein altes Volksepos bei den Wotjaken zu entdecken. Aus den Untersuchungen Gerd-Čajnikows soll hervorgehen, daß alle bisher aufgezeichneten epischen Überlieferungen der Wotjaken als Teile dieses Epos anzusehen sind. „Dok'jawyl“ beginnt mit der Erschaffung der Welt, erzählt von den Riesen (Serpai), von den ersten Menschen und dem goldenen Jahrhundert. Weitere Lieder erzählen von dem Verlust des früheren Glückszustandes, von den Versuchen, ihn wiederzuerlangen, von der Herkunft der Gusli usw. Es folgen Sagen über die Ansiedlung der wotjakischen Geschlechter, über Kämpfe mit den Čeremissen und Tataren, über die Taten mächtiger Helden usw. Hoffentlich ist das Epos inzwischen mit der russischen Übersetzung erschienen. — In dem Heft ist auch eine Anzahl Zeichnungen mit Gebäudeverzierungen aus Bulgar von W. J. Korsuncew (В. И. Корсунцев) wiedergegeben, die jedoch wegen des schlechten Papierses leider nicht recht zur Geltung kommen und aus diesem Grunde auch nach den Reproduktionen nicht alle umgezeichnet und weiter verwertet werden können.

Heft 7—8 des Jahrgangs 1920 (128 S.) enthält wiederum eine ganze Anzahl wertvoller Aufsätze. Es ist nur zu begrüßen, daß der Naturschutzgedanke, der während der letzten 40 Jahre bei uns in Deutschland erfolgreich durchgedrungen ist, auch in Rußland Wurzel zu fassen beginnt. Ein Zeichen dafür ist der schöne Aufsatz J. Tjušnjakows (И. Тюшняков) „Zum Schutze der Naturdenkmäler“ (S. 11—22). Über die Lage der Bestrebungen zum Schutze der Kunst- und Altertumsdenkmäler in Sibirien bringt W. Smolin (В. Смолин) einige Nachrichten bei (S. 23—27). Einen dankenswerten Überblick über die Kasaner

Sammler gibt N. Katanow (Н. Катаров) auf S. 35—47, wo er Angaben über 34 Kunst- und Büchersammlungen zusammenstellt. Über die Museen des Kasaner Landes handelt aufschlußreich W. Wišnewskij (В. Вишнеvский) auf S. 67—82. Eine kurze Würdigung des Schaffens des verstorbenen Prof. Boris Aleksandrowiĉ Turanow gibt W. Smolin (В. Смолин) S. 83 f. Von Wert ist auch die Aufzählung von Neuerscheinungen auf S. 105—108.

Von Jahrg. 1921 steht mir nur Heft 1—2 (150 S.) zur Verfügung. Das Heft ist den Völkern des Ostens gewidmet und enthält eine Fülle wertvoller Aufsätze aus verschiedenen Gebieten der Orientkunde. Eingeleitet wird es durch einen instruktiven Aufsatz B. Adlers über die verschiedenen Typen eines „National-Museums“ (S. 3—12), wobei der Verfasser eingehend auf das tatarische Nationalmuseum in Kasan zu sprechen kommt. N. Martinowiĉ (Н. Мартинович) veröffentlicht überraschende Bemerkungen über das volkstümliche Puppentheater der Sarten“ (S. 13—24), auf die ich an anderer Stelle hoffe näher eingehen zu können. Schon in den Jahren 1909—10 hatte Martinowiĉ eine Arbeit über das osmanische Puppentheater Karagos („Живая старина“, 1909, S. 94—105; Beilage, S. 13—60; 1910, Beilage, S. 61—110) veröffentlicht. Inzwischen ist es ihm gelungen, im Russischen Museum nicht nur literarisches Material, sondern auch eine reiche Sammlung zu finden, die auf zwei Tafeln wiedergegeben wird, wobei jedoch wegen des damals leider nur schlechten Papiers nicht alle Figuren genügend deutlich zu erkennen sind. — Sergej Oldenburg (Сергей Ольденбург) gibt auf S. 25—30 eine Übersicht über die russischen Forschungen in Ostturkestan. Eine arabisch-türkische Grabschrift aus Bulgar vom Jahre 1311 veröffentlicht N. Katanow (S. 54 ff.).

Dank müssen wir N. F. Wysockij (Н. Ф. Wyсоцкий) für seinen Beitrag „Einige Worte über die Bulgaren und die bulgarische Kultur“ (S. 57—66) sagen, eine treffliche, übersichtliche Darstellung! — Was nun eigentlich die Bulgaren waren, ob Finnen, Slawen oder Turken, wird jedoch wohl kaum von anthropologischer Seite her seine Aufklärung finden können, wie der Verfasser meint, denn die Namen Finne, Slawe und Türke bezeichnen doch nur die Zugehörigkeit eines Individuums zu einer Sprachgruppe, nicht aber zu einer Rasse, und daß Sprachzugehörigkeit sich mit Rassenzugehörigkeit keineswegs decken muß, ist bekannt.



Zwei Städteruinen, Bolgarý und Buljara sind es vor allem, die seit je die Aufmerksamkeit der Reisenden auf sich gezogen haben und u. a. auch von J. G. Georgi und Pallas besucht worden sind. Trotzdem diese Orte und mit ihnen eine ganze Anzahl kleinerer schon seit mehr als zweihundert Jahren bekannt sind, so ist doch eine systematische Erforschung der Ruinenstätten erst seit den letzten Jahren in Angriff genommen worden. Sehr viel ist in der Zwischenzeit zerstört und vernichtet worden, nicht nur von den Bauern, die die Steine und Ziegel zum Bau ihrer Hütten und Öfen verwendeten, sondern auch von der Geistlichkeit, die z. B. Grabsteine mit armenischen und arabischen Inschriften in das Fundament der am Orte befindlichen Kirche einmauern ließ. Daneben trieben auch die dortigen Bauern einen schwamghaften Handel mit gefundenen und eingesammelten Münzen, Silber- und Goldschmuck u. dgl., und zentnerweise wurden die Metallgefäße von Aufkäufern weggeschleppt, um zumeist eingegossen und also für die Wissenschaft vernichtet zu werden. In gleicher Weise wurden auch die aus älterer Zeit stammenden Knochenansammlungen der verschiedensten Haustiere zerstört.

Wenngleich die in dem dortigen Boden gefundenen Gegenstände zweifellos nicht nur verschiedenen Kulturepochen, sondern auch verschiedenen Völkern angehören, so nennt man sie doch unterschiedslos „bulgarisch“. Historisch bekannt wurden die Bulgaren jedoch erst seit dem 10. bis 11. nachchristlichen Jahrhundert durch die Nachrichten der arabischen Reisenden, die in den zwanziger Jahren des 10. Jahrhunderts ein mächtiges bulgarisches Reich vorfanden, dessen Beherrscher durch Gesandtschaften mit dem Kalifen zu Bagdad verkehrten. Aufzeichnungen aus der Mitte des 10. Jahrhunderts melden von zwei Hauptstädten des Bulgarenreiches, Bulgar und Suwar. Die Bewohnerzahl dieser Städte stieg bis zu 10000 Seelen. Die Hauptbeschäftigungen waren augenscheinlich Ackerbau, Viehzucht, Bienenzucht und Jagd. Dazu kommt als sehr wichtige Erwerbsquelle ein sehr bedeutsamer Handel, kamen doch in den genannten Städten Kaufleute der verschiedensten Völker zusammen, so z. B. die Rus aus dem jetzigen Zentral- und Nordostrußland, Chasaren von den Mündungen des Flusses „Itilja“ (Wolga)<sup>1</sup>, Armenier aus dem Kaukasus, Griechen aus

<sup>1</sup> Bei Georg Nizradze, *Die Berg-Ossen und ihr Land*, Berlin 1923, S. 38 erscheint der Name „Idyl“ in einer ossetischen Sage.

Byzanz, auch waren diese Städte Zentren mohammedanischer Theologie.

Es ist selbstverständlich, daß eine solche Kulturhöhe nur als Endresultat einer langen Entwicklung anzusehen ist, die jedoch nur in großen Zügen rekonstruiert werden kann. So erfahren wir von dem arabischen Schriftsteller Ibn Fadlan, der an der Gesandtschaft des Kalifen zu Bagdad an den bulgarischen Kaiser (922 n. Chr.) teilnahm, daß „Die Gesandten des Kalifen den bulgarischen Kaiser in freiem Felde, in Zelten antrafen; die Gesandtschaft wurde von dem Kaiser gleichfalls im Freien empfangen, wo sie sich auch niederließ“. In Übereinstimmung damit stehen die arabischen Nachrichten aus der Mitte desselben Jahrhunderts, die besagen, daß die Einwohner nur während des Winters in Holzhäusern wohnten, im Sommer jedoch in beweglichen Filzzelten nomadisierten, wie auch noch El-Bakri aus dem 11. Jahrhundert zu berichten weiß. Diese halbnomadische Lebensart ist jedoch heutzutage auch noch bei den Kalmüken, Kirgisen und Baschkiren zu finden, worauf Wysockij gleichfalls in einer Anmerkung hinweist.

Daß nun aber auf dem Boden des Bulgarenreiches das Nomadentum als ein Vorläufer des Ackerbaues anzusehen ist, ist meines Erachtens durch die Zeugnisse der arabischen Schriftsteller keineswegs erwiesen, denn einmal kann Ackerbau schon in sehr weit vor der mohammedanischen Epoche liegenden Zeiten betrieben worden sein, ohne daß die Bevölkerung Nomaden sein mußten, und andererseits schließt die Viehzucht den Ackerbau nicht einmal aus, und wenn auch die herrschende Klasse im Bulgarenreich des 10. und 11. Jahrhunderts Halbnomaden waren, so wissen wir nicht, ob nicht daneben von einer vielleicht abhängigen Bevölkerung, möglicherweise finnischen Stammes, auch schon damals Bienenzucht und Landbau betrieben worden sind.

Was die Fundgegenstände aus den bulgarischen Niederlassungen betrifft, so gehören sie zum größten Teile späten Zeiten, dem 12. bis 15. Jahrhundert, und nur zum geringsten Teile den vorgeschichtlichen Epochen an. Als Überreste dieser sind jedoch neben Feuersteingeräten auch solche aus Knochen und Horn anzusehen. — Auf die Fundstücke aus geschichtlicher Zeit, darunter besonders viele Münzen, sei hier nicht weiter eingegangen.

Das Heft enthält noch weitere Beiträge zur Kenntnis Bulgars; so bespricht Ser. Malov (Сер. Малов) eine bulgarische Goldschale



mit türkischer Aufschrift (S. 67—72), und W. Smolin (В. Смолин) beschreibt eine auf dem inneren Boden mit einem Hirsch geschmückte Schale, von der er auch zwei Photographien beigibt (S. 73—77). Durch M. Chudjakov (М. Худяков) erhalten wir ein lebensvolles Bild des alten Bulgar (S. 78—83). — Mariam Gabaidullina (Мариям Губайдуллина) gibt einen Überblick über die Sammlung S. M. Galeews (С. М. Галеев), die besonders tatarische Gegenstände enthält und sich jetzt im Zentralmuseum der Tatarischen Republik in Kasan befindet (S. 84—87). — Zur Anthropologie der alten Bevölkerung Ostturkestans äußert sich B. N. Wiśnewskij (Б. Н. Вишнеvский), S. 88—102. Eine persische Handschrift mit drei Werken des persisch-indischen Dichters Emir Chosrow Dechlewi († 1325) beschreibt B. Miller (Б. Миллер) und gibt auch noch einige weitere Nachrichten über diesen Dichter (S. 103—107). — Bemerkungen über die Kunst des Ostens steuert B. Denike (Б. Денике), S. 108—126, bei. — Eigentümliche knaufartige Tongegenstände aus Buljar und Suwar deutet Jurij Iwanow (Юрий Иванов) als vertikale Handgriffe von Deckeln (S. 127—133. Mit Abb.). Es folgen Nekrologe über N. M. Petrowskij (Н. М. Петровский; Slawist), I. W. Tjušnjakow (И. В. Тюшняков; Naturwissenschaftler) und O. M. Dieulafoy-Paris (Archäologe). — Aus der „Chronik“ erfahren wir von einer ethnographischen Studienreise S. E. Malows (С. Е. Малов) in die Tatarendorfer Groß-Numy, Sardygan u. a., deren reichhaltige Ergebnisse (Lieder, Rätsel usw.) hoffentlich inzwischen durch den Druck zugänglich gemacht worden sind.

Den einleitenden Aufsatz des 3. Jahrgs., 1922 (Heft I, 236 S.), bildet eine eingehende Studie Igor Grabars (Игорь Грабарь) über Feofan den Griechen (Феофан Грек), einen hervorragenden Künstler aus dem dritten Viertel des 14. Jahrhunderts (mit Bildbeigaben). Ju. Bachrušin (Ю. Бахрушин) gibt Mitteilungen über das erste russische Theatermuseum (S. 21—26). — Es geht nicht an, bei der Fülle der Arbeiten jeden einzelnen Beitrag hier anzuzeigen und besprechen zu wollen. Bildbeigaben bringt auch der Aufsatz von N. M. Ščekotow (Н. М. Щекотов) über die Ausstellung von Volkskunst im Russischen Historischen Museum in Moskau (S. 55—57). Wertvoll ist der Aufsatz von A. Seliščew (А. Селищев) über Kasaner Druckwerke und Bücherschutz (S. 58—68) veranlaßt durch eine Arbeit von Duľskij (Дульский): „Das Buch und sein künstlerisches Äußere im Zusammenhang mit dem Kasaner Buchdruck“. Einen liebevoll ausgearbeiteten Plan zum Ausbau des

Museums für das Enissej-Gebiet in Krasnojarsk legt A. Ja. Tugarinow (А. Я. Тугаринов) vor (S. 77—121). Über die Museen des Malmyž-Gebietes (Малмыжский край) unterrichtet uns vorzüglich M. Chudjakow (М. Худяков), S. 122—142. Museums- und Forschungsarbeit im Dongebiet schildert Ek. Nazarenko (Ек. Назаренко), S. 143—147; über die Arbeiten der Solwyčegodskischen (Сольвычегодск) Unterabteilung berichtet I. Tomskij (И. Томский), S. 163—166. Ausstellungsberichte und Nekrologe folgen, darunter eine Würdigung des am 10. März 1922 verstorbenen Turkologen und Ethnographen N. F. Katanow (Н. Ф. Катарнов; \* 6. Mai 1862) von K. Charlampowič (К. Харлампович), S. 187—195, von dessen so zahlreichen Schriften leider, wie eben alle russische Literatur, nur der geringste Teil hier zugänglich ist. Ein Bild des Verstorbenen ist beigegeben. Die Bucherbesprechungen, darunter die Anzeige von A. v. Le Coqs trefflichem Werk „Völkercundliches aus Ostturkestan“ und A. Jacobis Veröffentlichung „Eine völkercundliche Sammlung von den europäischen Samoieden“ interessieren ebenso wie die Liste der bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Schriften, da sie als Zusammenstellungen neuer russischer Fachliteratur, besonders außerhalb Rußlands, sehr zu begrüßen sind.

Heft 2 des 3. Jahrgs. umfaßt 333 S. und enthält dreißig verschiedene Aufsätze aus allen Gebieten musealer Arbeit, Museumsbeschreibungen, Sammlungsveröffentlichungen, Biographien usw.

Eine eingehende Studie über A. F. Lichačew (А. Ф. Лихачев 1832—1890), dessen archäologische Sammlungen die Grundlage des Kasaner Museums bilden, veröffentlicht M. Chudjakow (М. Худяков) S. 3—34. Seiner schönen Studie ist auch ein Bildnis des hervorragenden Archäologen beigegeben. — B. Adler gibt eine mit Abbildungen versehene Übersicht über die ethnographische Sammlung des zu Anfang 1920 verstorbenen Léon Sichler (S. 35—47). — Eine eingehende Arbeit über „Sphärisch-konische Gefäße mit schmaler Kehlenöffnung“ legt Z. Winogradow (З. Виноградов) vor (S. 75—119); 102 Strichzeichnungen erläutern den Text. — Die Gegenstände aus der Bronzezeit aus dem Kasaner Zentralmuseum bespricht L. Pozdeewa (Л. Поздеева) S. 120—130. Von besonderem Interesse sind wieder die beiden folgenden Aufsätze: „Die Museen des permischen Landes und die örtliche Heimatforschung“ von B. Wišnewskij (Б. Вишневский), S. 233—247 und „Museumsarbeit, Schutz und Erforschung der Kulturen auf dem Kaukasus“ (S. 248—257) von Ja. A. Nazarenko (Я. А. Наза-



ренко). Nachrufe auf M. I. Lopatkin (М. И. Лопаткин), S. 286—296 (Naturwissenschaftler, Philologe und Literaturhistoriker) und N. F. Wysockij (Н. Ф. Высоцкий), S. 297 ff., auf dessen Aufsatz über die Kultur der Bulgaren oben hingewiesen werden konnte, folgen. Die Bücherbesprechungen (S. 302—312) stimmen jedoch leider traurig, da nichts von all den schönen dort angeführten Schriften hier zugänglich ist.

Die „Chronik“ enthält bemerkenswerte Mitteilungen über neue wissenschaftliche Tätigkeit in Ostsibirien. So ist von der Ost-Sibirischen Abteilung der Russ. Geogr. Gesellschaft eine besondere Sektion zum Studium der Burjaten gegründet worden, und im Sommer 1922 haben eine Anzahl ethnographischer Expeditionen auf burjatischem Gebiet erfolgreich gearbeitet; umfangreiche Materialien konnten gesammelt werden. Vom 7.—14. Dezember fand in Irkutsk eine burjatische Kunstausstellung statt, die besonders Proben der Volksornamentik der Nordbaikal-Burjaten und der transbaikalischen Burjaten zeigte. Nr. 1 des „Ethnographischen Bulletins“ enthält u. a. eine Arbeit von A. N. Turunow (А. Н. Турунов) über den buddhistischen Einfluß in der Volksornamentik der Burjaten und von N. S. Romanow (Н. С. Романов): „Die Archive des Burjatischen Autonomen Gebietes“. — Auch das wissenschaftliche Leben in Čita (Чита) darf nicht übersehen werden. Es sind u. a. folgende Buchpublikationen zu verzeichnen: „Das Gewohnheitsrecht der mongolischen Stämme“ von W. A. Rjasanowskij (В. А. Рязановский); „Die Eroberung des Jukagiren-Landes“ von W. I. Ogorodnikow (В. И. Огородников). In Werchneudinsk (Верхнеудинск) erschienen zwei Schriften von W. Girčenk (В. Гирченок): „Das Baikargebiet (Прибайкалье). Eine kurze historische Skizze“ und „Aus der Geschichte der Familienübersiedelungen in das Baikargebiet“. — In Irkutsk sind ebenfalls verschiedene neue wertvolle historische und ethnographische Bücher erschienen. — In Nikolsk am Ussuri veröffentlichte W. A. Gračew (В. А. Грачев) eine Studie über die Vereinigung des Amurgebietes mit Rußland; daselbst erscheinen auch die „Mitteilungen der Südussuri-Sektion der Amur-Abteilung der Russ. Geogr. Gesellschaft“. — Ein Generalregister der ersten drei Jahrgänge und ein Abbildungsverzeichnis beschließen den Band.

Überblicken wir noch einmal den Inhalt der vorliegenden drei Jahrgänge des „Kasaner Museumsboten“, so ist es nicht zuviel gesagt, wenn man ihn als eine Schatzkammer für den an russischer Museums-

arbeit, Kultur- und Völkerforschung Interessierten bezeichnet. Die Zeitschrift ist ein Spiegel des intensiven wissenschaftlichen Lebens, das allerorten in Rußland erwacht ist und kräftig emporstrebt, Heimatforschung, die auch bei uns jetzt wieder in prächtiger Blüte steht. Eingehendere Inhaltsangaben ließen sich hier nicht gut von weiteren Arbeiten geben, ich hoffe jedoch, in Zukunft verschiedene Aufsätze noch näher erörtern zu können. Wir wünschen dem „Kasaner Museumsboten“ ein erfolgreiches und ungetrübtes Weiterbestehen, und seinen Begründern, Leitern und Mitarbeitern sagen wir nochmals ein herzliches Danke.

Eine weitere der wichtigsten russischen periodischen Publikationen, die gleichfalls in Verbindung mit einem Museum erscheint, ist der „Сборник Музея Антропологии и Этнографии имени Петра Великого при Российской Академии наук“ (Archiv des Museums für Anthropologie und Ethnographie Kaiser Peter der Große bei der Russischen Akademie der Wissenschaften“). Mir liegen Bd. III (1916) und Bd. V, Abtlg. 1 (1918) vor.

Bd. III (212 S.) enthält nicht nur ethnographische und kulturgeschichtliche Beiträge, sondern auch anthropologische, die wir hier unberücksichtigt lassen können. — L. Ja. Sternberg (Л. Я. Штернберг), der hervorragende Petersburger Ethnologe, gibt einen dankenswerten Überblick über das Leben des bekannten Archäologen und Naturforschers I. T. Sawenkow (И. Т. Савенков. 1846—1914), S. I—XIV, dessen Werke auf S. XV f. aufgezählt werden. Ebenfalls mit bestem Dank nehmen wir die Biographie I. W. Woznesenskij's (И. В. Вознесенский) von K. K. Gilsen (Гильзен) entgegen (S. 1—14), dem ersteren verdankt das Petersburger Museum höchst wertvolle Sammlungen aus Nordamerika. — Überraschende Mitteilungen über künstliche Formung des Kopfes bei den skandinavischen Lappen macht Gudmund Hatt (S. 49—56). — A. I. Iwanow (А. И. Иванов) ist mit zwei kleineren Beiträgen zur Religions- und Volkskunde Chinas vertreten: Über den Gott des Reichtums (S. 79 ff.) und chinesische volkstümliche Ikonographie (S. 81 ff.). Der zweite Beitrag bringt Notizen über zwei Brautkopfschmucke aus Kanton und Peking, die auch beide gut reproduziert werden. — Über ein araukanisches Saiteninstrument schreibt K. K. Gilsen (Гильзен), S. 85—88. — Der Fußbekleidung der Berg-Tadzik vom Berge Bartang widmet I. I. Zarubin (И. И. Зарубин) eine mit den notwendigen Abbildungen versehenen Studie (S. 89—92). — Über



ein alle drei Jahre dem Himmel dargebrachtes Opfer bei den Beltiren<sup>1</sup> handelt (S. D. Majnagašew (С. Д. Майнагашев), S. 93—102, der dabei auch ein bei dem Opfer gesprochenes Gebet in der Ursprache und in russischer Übersetzung wiedergibt. Die sechs ebenfalls wichtigen Photographien stellen Szenen aus der Kulthandlung dar. — Unsere Kenntnisse über die Kazym-Ostjaken werden durch den Bericht I. N. Šuchows (И. Н. Шухов) erweitert, der sie im Frühling 1914 besuchte (S. 103—112). — Von Bedeutung ist die Arbeit B. E. Petris (Б. Э. Петри) über neolithische Funde vom Ufer des Baikals (S. 113—132), mit 20 Zeichnungen und 4 Tafeln mit insgesamt 224 Abbildungen von Gegenständen. — Die umfangreichste Arbeit des Bandes hat I. Sternberg (Штернберг) geliefert („Der antike Kult der Zwillinge im Lichte der Ethnographie“), S. 133—184, der eine Erörterung der Kulthäuschen mit Zwillingen bei den Giljaken mit sechs Abb. angehängt ist (S. 184 bis 189). — Auf S. 190 teilt K. W. Ščenikow (Щеников) die Ausdehnungsmaße der Kirgisen des Distriktes Akmolinsk mit. — Berichte über die Bibliothek des Museums von E. M. Romanow (Е. М. Романов), S. 191—204 und über die Tätigkeit des Museums im Jahre 1914 (S. 205—212) beschließen den inhaltsreichen und unentbehrlichen Band.

Band V, 1. Abteilung, umfaßt 400 S. und ist W. W. Radlow zum achtzigsten Geburtstag gewidmet. — Den ersten Beitrag liefert S. E. Malow (С. Е. Малов) über den Schamanismus bei den Sarten Ost-Turkestans<sup>1</sup> (S. 1—16). Die Materialien zu seiner Arbeit hat Malow auf seiner zweiten Chinareise (1913—15), die er im Auftrage des Russischen Komitees zum Studium Zentral- und Ostasiens unternommen hatte, gesammelt. Nach den Ermittlungen Malows ist der Schamanismus dort mehr oder weniger überall verbreitet, besonders in Kaschgarien, d. h. in den Städten Kaschgar, Aqsu, Jarkänd, Chotän und in der Oase Kerija, weniger in den Chamij und Lob-Nor-Oasen. Kutschar und Kuldsha hat Malow nicht besucht. Die Arbeit enthält u. a. einige der von den Schamanen oder Schamaninnen gesprochenen Gebete, die den starken Einfluß des Islam besonders deutlich zeigen, und instruktive Beschreibungen schamanistischer Handlungen. — Sergej

<sup>1</sup> Ausführlich besprochen in einem Vortrag mit Lichtbildern in der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnographie und Urgeschichte (Sitzung vom 18. Juli 1925) von Hans Findeisen. Der erweiterte Bericht erscheint demnächst in der „Zeitschrift für Ethnologie“.

Oldenburg (Сергей Ольденбург) teilt als ergänzende Mitteilungen<sup>1</sup> zu dem Aufsatz Malows gleichfalls wichtige Bemerkungen über die Perichon (Geisterbeschwörer) mit und gibt die interessante Schilderung einer Divinationshandlung wieder (S. 17—20). — Eine sehr eingehende Darstellung findet die Technik der Wandmalerei und der Skulpturenherstellung in den alten buddhistischen Höhlen und Tempeln Westchinas (S. 21—92. Mit 29 Abb.) durch S. M. Dudin (С. М. Дудин). — S. Oldenburg ist noch mit einer zweiten Arbeit und zwar über Ortsneckereien in Ost-Turkestan vertreten (S. 93—96).<sup>2</sup> — Materialien und Bemerkungen zur Ethnographie der Bergtadžik veröffentlicht I. I. Zarubin (И. И. Зарубин), S. 97—148, mit 10 Abb. — W. W. Bartold (В. В. Бартольд) bringt einige neue zentral- und vorderasiatische Varianten bei zum Märchen von der List, ein Fell in Riemen zu zerschneiden, um dadurch ein großes Stück Land zu erlangen (S. 149—151). — Über den Feuerkult bei den alten Türken gibt K. A. Inostrancew (К. А. Иностранцев) Mitteilungen aus arabischen Quellen (S. 152—154). — Sehr zu begrüßen sind auch die genauen Beschreibungen schamanistischer Handlungen bei den Jakuten, die N. A. Witašewskij (Н. А. Виташевский) mitteilt (S. 165—188).<sup>3</sup> — Eine nogaische (Stawropolskisches Gouv.) Variante des Märchens von Ak-Köböc (Radloff, Proben der Vollesliteratur der türk. Stämme, Bd. I, S. 204, Bd. IV, S. 45 u. 142) bespricht und teilt in Umschrift und Übersetzung P. A. Falew (П. А. Фалев) mit (S. 189—196). — A. N. Samojlowič (А. Н. Самойлович) veröffentlicht krym-tatarische Schnellsprüche (S. 197—200). — Sehr interessant sind die mythenkundlichen Ermittlungen Wl. Iochelsons (Вл. Иохельсон) über die Herkunft der Mücken, anderer Insekten und Reptilien in den sibirisch-amerikanischen Mythen (S. 201—204). Wl. L. Kotwič (Вл. Л. Котвич) bespricht die mongolischen Inschriften in Er-Demi-Dsu (S. 205—214). — B. E. Petri (Б. Э. Петри) behandelt eingehend das Ornament der kudinskischen Burjaten (S. 215—252) unter Beifügung von 93 Abb. — Über das Genienpaar und Daos mit Goldkröte im Gefolge des Gottes des Reichtums publiziert W. M. Alekseew (В. М. Алексеев) eine gelehrte Studie, gleichfalls mit 12 Abb., nach chinesischen volkstümlichen Bildern (S. 253—318). — Aus dem Gebiet

<sup>1</sup> Ausführlich besprochen in dem angeführten Vortrag; s. S. 337, Anmerkung.

<sup>2</sup> Die auch in methodischer Beziehung höchst bedeutsame Arbeit von W. M. Jonow (В. М. Ионов): „Zur Frage der Erforschung der vorchristlichen Glaubensvorstellungen bei den Jakuten“ (S. 155—164) wurde in dem genannten Vortrag ebenfalls analysiert.



der amerikanischen Völkerkunde sind zwei Arbeiten zu verzeichnen: G. G. Manizer (Г. Г. Манизер): „Musik und Musikinstrumente einiger Stämme Brasiliens“ (Kadiuéo, Tereno, Fajá [in der Nähe der Kadiuéo], Kaingang, Guarani und Botókuden), und von K. K. Gilsen (К. К. Гильзен) Mitteilungen über Menschenköpfe als Kriegstrophäe bei den Mundruku (S. 351—358). — F. N. Ščerbatsoj (Ф. Н. Щербатской): „Die Lehre des kategorischen Imperativs bei den Brahmanen“ (S. 359—370). — Die formalen Typen der japanischen Rätsel kennzeichnet E. D. Poliwanow (Е. Д. Поливанов), Seite 371—374. — Anregend und dankenswert ist auch die Studie F. A. Rozenbergs (Ф. А. Розенберг) über Wein und Gelage im persischen Nationalepos (S. 375—394). — Bemerkungen zur Sprache der Wolgabulgaren geben A. A. Šachmatow (А. А. Шахманов), S. 395 ff. und A. Samojłowič (А. Самойлович), S. 398 ff.

In Charbin hat sich eine Gesellschaft zum Studium der Mandschurei gebildet, die „Mitteilungen“ herausgibt. Die Gesellschaft, die auch ein Museum eingerichtet hat, erstrebt unter Mitarbeit der chinesischen Intelligenz eine allseitige wissenschaftliche Erschließung des Landes. Uns interessiert hier vor allem die historisch-ethnographische Sektion der Gesellschaft, über deren Arbeitsprogramm wir durch einen Vortrag des Vorsitzenden dieser Sektion, A. Baranow (А. Баранов) unterrichtet werden (Известия, Nr. 2, S. 4—8). — In Nr. 1 des Bulletins des Museums der Gesellschaft führt Baranow 26 Stadtruinen, Wälle usw. auf („Die Erforschung der Altertumsdenkmäler der Mandschurei“, S. 26—30). In der historisch-ethnographischen Sektion sind bis zum Juni 1923 folgende hier anzuzeigende Vorträge gehalten worden, die hoffentlich durch den Druck zugänglich gemacht werden: 1. P. W. Rowenskij (П. В. Ровенский): „Der Schamanismus in der Mandschurei“, 2. P. W. Škurkin (П. В. Шкуркин): „Als Gast bei den Chunchusen“ und 3. A. M. Baranow: „Die historische Karte der Mandschurei“.

Zum Schluß sei auf einige neue Arbeiten N. W. Nikolskij's (Н. В. Никольский) hingewiesen. Über Nikolskij finden wir in der oben angeführten Arbeit Katanows über die Kasaner Sammler (Казанский Музейный Вестник, 1920, Nr. 7—8, S. 42 f.) einige willkommene Nachrichten. Danach ist Nikolskij Tschuwasche von Geburt, der sich speziell mit der Geschichte und Ethnographie der Wolgavölker befaßt und unter anderem ein umfangreiches Material aus der Volksliteratur der Tschuwaschen gesammelt hat. Aber auch seine sprachlichen und

geschichtlichen Materialien sind nicht weniger wichtig; ein bedeutender Teil davon ist jedoch noch nicht publiziert. — Von Nikolskij's bisherigen Veröffentlichungen nenne ich: „Lebensweise und religiöse Vorstellungen der Tataren des Gouvernements Simbirsk im Jahre 1783“, Kasan 1905. — Dasselbe über die Mordwinen und Tschuwaschen. — „Russisch-tschuwaschisches Wörterbuch“, Kasan 1910 — „Tschuwaschisch-russisches Wörterbuch“, Kasan 1919 — „Zur Geschichte der syrjanischen Sprache“, Kasan 1912 — „Die wichtigsten statistischen Nachrichten über die Eingeborenen Ost-Rußlands und Westsibiriens“, Kasan 1912. — „Statistische Nachrichten über die Tscheremissen für das Jahr 1911, mit einem Verzeichnis der Schriften über sie und der Schriften in tscheremissischer Sprache“, Kasan 1913 — Dasselbe über die Wotjaken und die Krjaschen. — „Übersicht über die Geschichte der Wolgavölker“, Kasan 1919 — „Übersicht über die Ethnographie der Tschuwaschen“, Kasan 1919 — „Übersicht über die Grammatik der tschuwaschischen Sprache“, Kasan 1919 usw.

Als Heft 1 der „Arbeiten der musik-ethnographischen Abteilung“ der „Kasaner Zentralen Östlichen Musikschule“ veröffentlichte Nikolskij eine „Übersicht über die Geschichte der Volksmusik bei den Wolgavölkern“ (72 S.). Kapitel I (S. 5—16) bringt eine allgemeine musik-historische Einführung, während in Kapitel II (S. 16—29) die Musikinstrumente der Wolgavölker behandelt werden. Nikolskij teilt die Musikinstrumente in Saiten-, Blas- und Schlag-Instrumente ein. — Die Orenburger Kirgisen kennen ein Saiteninstrument, das bei ihnen Jataga genannt wird. Es besteht aus einem langen, im Querschnitt quadratischen Kasten, von dem etwa ein Drittel nach unten geneigt ist. Auf der Oberseite sind sieben Kupfersaiten gezogen, und jede wird durch einen besonderen Steg gestützt. Die größte Länge des Instrumentes beträgt 102 cm, die größte Breite 14 cm. — Die Gusla haben die Wolgavölker wohl von den Russen übernommen. — Die Dumbra ist ein Prototyp der russischen Balalaika. Ein bei den Orenburgischen und den sibirischen Kirgisen sehr beliebtes Saiteninstrument ist der Kobyz. Er ähnelt einer Geige, jedoch hat der Klangkörper etwa die Form einer hölzernen Schöpfkelle, da er aus einem Holzstück ausgehöhlt und vorn offen ist; er hat auch nur zwei Saiten. Der Bogen besteht aus einem dünnen, gebogenen kleinen Stock, dessen Enden durch Pferdehaare miteinander verbunden sind; die Saiten bestehen gleichfalls aus Pferdehaaren. Zu den Saiteninstrumenten



die geschlagen werden, gehört die russische Zimbal. Nachrichten über Zimbale bei den nichtrussischen Wolgavölkern sind nicht vorhanden. — Blasinstrumente mit einer Zunge sind von den Wolgavölkern schon seit der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bekannt, so von Tschuwaschen und Tscheremissen der Wargan, ein übrigens auch in Sibirien weit verbreitetes Instrument. Der Wargan ist ein hufeisenförmig gebogener eiserner Ring mit verlängerten Schenkeln. An dem Bogen ist ein schmales Stahlplättchen befestigt, das am Ende umgebogen ist und über die Schenkel hinausragt. Weiterhin gehören hierher das Hirtenhorn der Baschkiren und ein Sárnai genanntes Instrument bei den Tschuwaschen. Holztrompeten sind hauptsächlich in einigen Kreisen des Gouvernements Wjatka und Kasan bei den Tscheremissen in Gebrauch, Kupfertrompeten bei den Kirgisen. Bei den Tscheremissen des Kreises Krasnokokšensk werden mit der Trompete die Teufel vertrieben, auch erscheint sie im Zusammenhang mit dem Ackerbau. Unter den Tschuwaschen ist der Dudelsack sehr beliebt. — Von den Schlaginstrumenten ist am meisten die Trommel verbreitet.

Im 3. Kapitel (S. 30—35) kennzeichnet Nikolskij die hauptsächlichsten Einflüsse, die das musikalische Schaffen der Wolgavölker erfahren hat. Der Hauptanteil kommt dabei der russischen Musik zu, aber auch die arabisch-persische Musik muß genannt werden. Das 4. Kapitel (S. 36—57) gibt eine Darstellung des gegenwärtigen Musik- und Liedschaffens der Wolgavölker mit Noten- und Liederbeispielen, und im 5. Kapitel (S. 57—59) werden die nächsten Ziele der Musikethnographie bei den Wolgavölkern aufgestellt. — Drei Beilagen beschließen das inhaltsreiche Buch, darunter ein Literaturverzeichnis zur Musikethnographie (S. 60—63) und ein Programm zur Sammlung von Volksliedern und anderer musikethnographischer Materialien (S. 68—72). — Für eingehenderes Studium sei auf das Werk S. G. Rybakows (С. Г. Рыбаков: „Музыка и песни уральских мусульман, с очерком их быта“ („Musik und Lieder der Muselmanen des Ural, mit einer Skizze ihrer Kultur“), St. Petersburg, 1897 hingewiesen, das auch eine ausführliche Bibliographie bietet.

Der Volksliteratur der Tschuwaschen ist ein Aufsatz gewidmet, den Nikolskij in den Mitteilungen der Gesellschaft f. Archäol., Gesch. u. Ethnogr. Bd. XXX, Heft 1, S. 71—86 veröffentlicht hat. Nikolskij gibt Übersichten über Märchen, Sage, Sprichwort und Rätsel.

Ein Werk, das man als eine Fundgrube der verschiedensten historischen und ethnographischen Mitteilungen über die Wolgavölker bezeichnen kann, ist die „Sammlung historischer Materialien über die Völker des Wolgagebietes“, Kasan 1919, 479 S. — Nikolskij trägt darin Nachrichten über folgende Völker zusammen: 1. Baschkiren (S. 1—75), 2. Bessermjanen (S. 75—84), 3. Wotjaken (S. 84—132), 4. Syrjänen (S. 132—136), 5. Kalmüken (S. 136—172), 6. Kirgisen (S. 172—213), 7. Krjaschen (S. 214—226), 8. Meschtscherjaken (S. 226—239), 9. Mordwinen (S. 239—286), 10. Nagaibaken (S. 286—303), 11. Permjakten (S. 303—349), 12. Tataren (S. 349—403), 13. Teptjaren (S. 403—412), 14. Tscheremissen oder Mari (S. 412—478) und 15. Tschuwaschen (S. 478—479). Es ist hier nicht möglich, Einblick in alle die verschiedenartigen Mitteilungen zu geben, die Nikolskij in seinem Buche weiterer Verarbeitung zugänglich gemacht hat. Die einzelnen Abschnitte und Auszüge sind chronologisch geordnet, so daß wir fortlaufend über die Schicksale der genannten Völkerschaften unterrichtet werden. — Im folgenden seien einige Nachrichten über Wohnsitze und Bevölkerungszahl der von Nikolskij behandelten Völker gegeben:

Die Baschkiren leben hauptsächlich in den Gouvernements Orenburg und Ufa und in den Kreisen Bugulminsk und Busuluk des Gouv. Samara, den Kreisen Šadrinsk, Ekaterinburg, Krasnoufimsk, Perm und Osinsk des Gouv. Perm, den Kreisen Glasow und Sarapul des Gouv. Wjatka und schließlich in der Provinz Turgaj; ihre Zahl beträgt gegenwärtig etwa 1700000. — Die Bessermjanen sind eine ziemlich rätselhafte Völkerschaft. Sie sprechen wotjakisch und stellen nach Smirnow wotjakisierte Nachkommen irgendeines Türkstammes dar, der vor den Tataren im Tal des Flusses Tschepza lebte, jedoch gibt es auch noch andere Vermutungen über ihre Herkunft. — Die Wotjaken, die heutzutage gegen 500000 Seelen zählen, leben in den Gouv. Wjatka (Kreis Wjatka, Glasow, Elabuga, Malmyž, Sarapul und Uržum), Kasan (Kreis Kasan und Mamadysch), Orenburg (Kreis Orenburg), Perm (Kreis Werchoturje, Ossa, Očansk, Perm), Samara (Kreis Bugulma), Ufa (Kreis Belebej, Birsik und Ufa), Tobolsk (Kreis Tobolsk und Tjumen), Tomsk (Kreis Kusneck und Marinsk) und im Gouv. Enisejsk (Kreis Krasnojarsk). — Die Hauptmenge der Syrjänen wohnt in den Gouvernements Wologda und Archangelsk, jedoch sind sie auch in den Gouv. Wjatka, Perm und Tobolsk zu finden. Nach der



Zählung vom Jahre 1897 gab es im Gouv. Archangelsk 23559, in den Gouv. Wologda 144966, Perm 1121, Tobolsk 4256 und im ganzen 173602 Syrjänen. Gegenwärtig zählen sie gegen 270000 Seelen. — Kalmüken leben in den Gouv. Astrachan und Stawropol, in der Provinz Semirečensk und im Gebiet der Don-Kosaken, jedoch kommen sie auch in Westsibirien vor. Im Wolgagebiet leben an 250000 Vertreter dieses mongolischen Stammes. — Die Kirgisen haben ihr Wohngebiet in den Gouv. Astrachan, Orenburg, Tobolsk und Samara, in der Provinz Turgaj, Uralsk, Transkaspien und der Provinz Syrdarja, dazu in Sibirien und in China. Ihre Zahl beträgt mehr als drei Millionen. — Unter der Bezeichnung Krjaschen versteht man Türken, die gegen die Mitte des 16. Jahrh. unter Johann dem Grausamen getauft worden waren. Ihre Hauptmenge lebt in den Gouv. Kasan, Ufa und Orenburg; im ganzen sind es etwa 170000. — Die Meschtscherjaken wohnen in den Gouv. Nižnij-Nowgorod, Pensa, Ufa, Orenburg, Perm und Samara. Offiziell zählt man 140000 von ihnen, jedoch müssen ihnen auch aus der mit „Tataren“ bezeichneten Bevölkerungsmenge über eine Million zugerechnet werden. — Die Mordwinen, die 1300000 Seelen stark sind, leben in den Gouv. Kasan, Nižnij-Nowgorod, Orenburg, Pensa, Samara, Saratow, Simbirsk, Tambow, Tomsk, Ufa und Enisejsk, aber auch in der Provinz Akmolinsk und Turgaj. — Die Nagaibaken, die mit geringen Ausnahmen anthropologisch den Großrussen ähneln, sind Nachkommen von Tataren, aber auch von Nogaiern, Kirgisen usw. Ihre Sprache trägt, wie die der Krjaschen, türkischen Charakter. Sie leben im Gouv. Orenburg in einer Anzahl von 20000 Seelen. — Die Permjakten sind Bewohner der Gouv. Perm und Wjatka. Ihre Zahl beträgt 133000. — Die Kasantataren leben in den Gouv. Nižnij-Nowgorod, Kasan, Simbirsk, Samara, Saratow, Orenburg, Ufa, Wjatka, Perm, Pensa, Rjasan und Tambow. Die Zählung vom Jahre 1897 ergab 1619117 Seelen. — Die Teptjaren sind ein Gemisch verschiedener Völkerschaften, wie Tschermissen, Tschuwaschen, Mordwinen usw. Die russische Gesetzgebung beschäftigte sich seit 1734 mit ihnen. Nach 1824 verschmilzt die Geschichte der Teptjaren mit der der Baschkiren und Meschtscherjaken. Literatur über die Teptjaren auf S. 441 f. Die Tschermissen oder Mari wohnen in den Gouv. Kasan, Nižnij-Nowgorod, Kostroma, Wjatka, Ufa, Perm, Orenburg, Tobolsk, Tomsk und Enisejsk. Ihre Zahl beträgt über 400000. — Was die Tschuwaschen

betrifft, so weist Nikolskij auf das Buch von N. I. Ašmarin, „Bolgaren und Tschuwaschen“ hin, das die vorbolgarische Epoche der tschuwaschischen Geschichte behandelt; das Leben der Tschuwaschen unter der tatarischen und russischen Herrschaft bis zum 19. Jahrh. schildert Nikolskij in seinem Buch „Das Christentum unter den Tschuwaschen vom 16.—18. Jahrh.“, Kasan 1912.

Nikolskij hat in seinen „Materialien“ nicht nur schon gedruckte Nachrichten verwertet, sondern auch bisher unveröffentlichte Quellen benutzen können, so daß besonders wir außerhalb Rußlands Wohnenden sein Werk dankbarst begrüßen. Möge der bedeutende Erforscher der Wolgavölker uns noch recht oft mit Schriften aus seiner Feder erfreuen, denn größeres Wissen der Völker voneinander bedeutet besseres gegenseitiges Verstehen und gerechteres Urteilen. In diesem Sinne kommt der Völkerkunde und Volkskunde eine der wichtigsten Aufgaben innerhalb der Menschheitskultur zu.



## MISZELLEN — MISCELLANIES

### EINIGE BEMERKUNGEN ZUR TEMPELINSCHRIFT VON IDIKUTSAHRI

(im Museum für Völkerkunde, Berlin)

1. Diese Inschrift enthält ein von einem gewissen Hsia-hou Ts'an im Auftrage des Fürsten An-chou verfaßtes, mit einer längeren Einleitung versehenes Loblied zu Ehren Maitreya's.

2. Chavannes (*T'oungpao* 1908 pg. 121) hat wahrscheinlich gemacht, daß die Inschrift aus dem Jahre 454 n. Chr. stammt; jedenfalls muß sie zu Lebzeiten des Fürsten (der 460 ermordet wurde) verfaßt sein. Franke's Annahme (Abh. preuß. Akademie 1907 pg. 5), daß sie ihm zum Gedächtnis nach seiner Ermordung unter der Regierung seines feindlichen Nachfolgers 469 errichtet worden wäre, ist unhaltbar.

3. Pelliot (*BEFEO*, IX 164—166)\* hat auf ca. 20 Entzifferungsfehler aufmerksam gemacht; außerdem möchte ich noch folgende Lesungen vorschlagen:

II 31, 32 希夷 (Taoteking C. 14 und 25 wegen des folgenden 域中)  
und nicht *Ch'i-i*.

VI 26, 27 寶座 und nicht *pao-chuang*; ebenso XVIII 7, 8.

VII 5, 6 嚴坐 und nicht *yen-tu*; ebenso XVIII 18.

X 25 振轡 und nicht *k'ang-p'ei*.

X 31, 32 顙髻 und nicht *sh'ing chia*.

XI 17, 18 玄謀 (parallel mit 妙證) und nicht *hsüan, shu*.

XX 23, 24 英聲 und nicht *ying-yo*.

XX 31 願 und nicht *tien*.

4. Es ist klar, daß durch diese Veränderungen auch die Übersetzung beeinflusst wird; aber abgesehen davon finde ich noch folgende Übersetzungsfehler:

\* Vgl. auch F. W. K. Müller, *Zwei Pfahlinsschriften aus den Turfanfunden*. (Abhandlungen der Preuß. Akademie der Wissenschaften, 1915, phil.-hist. Klasse Nr. 3). Anhang 2, S. 29.

- I 46, 47 冲蒙, überaus tief, vgl. Chin-shu C. 67 (Giles B. D. Nr. 395); Franke: hindringen in das entlegene.
- II 12, 13 城堞, Wälle und Gräben; Franke: Staub der Wälle.
- II 40, 41 非夫 ist eine stehende Verbindung (ebenso wie XX 15 豈伊) und bedeutet außer diese . . . , wenn nicht diese . . . , aber nicht: kein Mann lebte (die Tso-chuan-Bedeutung: Feigling, Legge V 312<sub>11</sub>, kommt natürlich hier nicht in Betracht); zu dem folgenden 拔迹, pa-chi, vgl. Wên-hsüan C. 37<sub>27</sub> 47<sub>33</sub>.
- III 16, 17 弱喪, vgl. T. of T. I 194: a young (person) losing his way; Franke: die in Schwachheit verkommenden.
- IV 16, 17 鞭馳, Legge IV 87: I would have raced my horses (erblickte nach der Entwicklung der Lehre und wollte so schnell wie möglich reformierend eingreifen), Franke: er späht nach dem Pfade und eilig wird er dahingetragen.
- IV 18, 19 朝飢, Legge IV 18 Kommentar: hungry for the morning meal.
- IV 38, 39 und 46, 47 beginnen zwei parallele Sätze.
- VII 14, 15 起滅, entstehen und vergehen.
- VII 20, 21 定窟 (nach Franke nicht belegt) findet sich dem P'ei-wên-yünfu zufolge bei Tu Fu (ed. Chang Chin C. 9<sub>31</sub>): die Drachen haben keine bestimmten Höhlen.
- XIV 17, 18 妙夫 „der herrliche Mann“ ist Maitreya (unbegrenzte Gefilde der Wahrheit hat vor ihm niemand betreten); Franke: erhaben, fürwahr, ist sie, die rechte Erkenntnis.
- XIV 37, 38 超昇, als erster erklimmt er (Maitreya) . . . , aber nicht: sie, die Erkenntnis, zieht die Wesen zu der Höhe hinan.
- XVI 1, 2 (vgl. pg. 71 Anmerkung 1) sind eine willkürliche Ergänzung, die nur beweist, daß Franke nicht erkannt hat, daß die Verse gereimt sind; XVI 2 muß ein Wort des Reimes 眞 sein; 躋 hat aber den Reim 霽, paßt also nicht. Von XVI 35—XVIII 36 ist der Reim 敬, später bis XIX 37 der Reim 翰 usw.
- XVI 17, 18 清塵 ist nicht „das Reinigen vom Staube“, sondern — ein leuchtendes Vorbild (etwa leuchtende Sonnenstäubchen) vgl. Wên-hsüan C. 23<sub>15</sub> und Li Tai-po XVI 19; 揚塵, den Staub aufwirbeln; daher: jmdm. als leuchtendes Vorbild vorangehen. Franke: zum Lohne die reinigende Kraft im irdischen Staube entfalten.



- XVI 19, 20 拯 隣, zurückgeretten (aus den drei Höllen); 隣, T. of T. II 224: the revolutions of a grindstone, hat in der buddhistischen Literatur die Bedeutung 回. Franke: sie wird Rettung bringen, indem sie folgt.
- XVI 23, 24 弘 道, *Lunyü*, Legge I° 302: to enlarge the path of duty (the principles). Franke: die erhabene Lehre.
- XVI 32 觀 heißt nicht: wenn man ihm (Maitreya) vertraut, sondern er (der Gott) stützt sich darauf (ist davon überzeugt), daß seine Freundschaft zur Tugend verhilft (*Lunyü* I° 262: by their friendship he helps his virtue).
- XIX 4, 5 樸 散 bedeutet nicht: „die Materie ist zerteilt“, sondern die Einfachheit ist verlorengegangen, vgl. Li T'aipo XIX 18.
- XX 15, 16 豈 伊 ist eine stehende Verbindung, vgl. Legge IV 389 und Index, Li T'aipo X 14; Frankes Lesung *k'ai i* ist unrichtig.

p. 75 Anmerkung 2:

相 門 才 子 稱 華 簪, 持 節 東 行 捧 德 音.

Ein Genius aus einer Familie von Staatsmännern, bist Du  
eine Zierde (*ch'eng<sup>4</sup>*) der Beamtenschaft,

Mit dem Gesandtenstab in der Hand gehst Du nun nach  
Osten (Korea), Deinen Ruhm (Legge IV 451: the fame  
of his virtue) sorgsam hütend.

Franke: Ein Genius der gleichen Schule, preist er (d. h. macht er  
Ehre) die vornehmen Würdenträger

Den edlen Rhythmus führend, zieht er nach Osten, die  
Töne der Tugend darzubringen.

E. von Zach.

## ZU BUDDHAGHOSAS ERKLÄRUNG VON CULLAVAGGA V, 33. 1

In der Zeitschrift für Buddhismus, Neue Folge 1, S. 211 habe ich versucht, die Ausdeutung, welche Buddhaghosa den Worten *sakaya niruttiya* gibt (vgl. Geiger, a. a. O. S. 213, Oldenberg, Vinayapitaka, II, 320), als nicht stichhaltig zu erweisen und damit zu zeigen, daß Buddhagosas Auffassung nicht als Glied in der Kette der Beweisstücke betrachtet werden darf, mit denen man das Pālī als Māgadhi erweisen kann. Daß diese Stelle für Geiger nicht das ausschließliche Beweismittel ist, auf das er seine Auffassung über das Verhältnis von Pālī und Māgadhi gründet, dessen bin ich mir gewiß bewußt. Aber diese Stelle ist ein Beweismittel mit. Da es letzters Walliser<sup>1</sup> auf Grund anderer Erwägungen unternommen hat, Magadha als Heimat des Pālī zu erweisen — Erwägungen, die ich nicht für beweisend erachten kann — so will ich versuchen, meine Ansicht über die Unhaltbarkeit der Ausführung Buddhaghosas auf einem anderen Wege zu stützen, die Stelle ist wichtig genug, eine abermalige Behandlung zu entschuldigen.

Im Berliner Exemplar des འཕགས་པ་ཡོངས་སུ་སྤྲོད་པ་འདས་པ་  
ཆེན་པོ་གྲག་པ་ཆེན་པོ་འི་མཛོད་ (Beckh, Verzeichnis der tibetischen Handschriften,  
1. Abt. — Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu  
Berlin, Band 24, S. 33, Nr. 10. 1) heißt es gleich im Anfang fol. 2a, 3ff.:

འདི་སྐད་བདག་གིས་ཐོས་པ་དུས་གཅིག་ན། བཅོམ་ལྷན་འདས་གོང་བྱེད་ཀྱི་ཤི་  
ན་། རྒྱ་བྱང་། (fol. 2b) གསེར་ལྷན་གྱི་འབྲས་བྱང་གྱི་ཉེན་ཁོར་གིང་ས་ལ་རྒྱང་གི་ཚལ་  
ན་བཞུགས་ཏེ། དེ་ནས་བཅོམ་ལྷན་འདས་དག་སློང་བྱེ་བ་འབྲས་བྲག་བརྒྱད་ཅས་  
བསྐོར་ཅིང་སྤྲོད་གྱིས་བལྟས་ཏེ། དབྱིད་ཆུ་ཐ་རྒྱུས་ཆུ་བ་ཉ་བའི་ནང་པར་ཡོངས་  
སུ་སྤྲོད་པ་འདས་འདེམ་བཞི་དུས་དང་ཉེ་བར་གྱུར་པ་ན། མེས་མ་ཙན་ཐམས་ཅད་གྱི་

<sup>1</sup> Sprache und Heimat des Pālī-Kaṇṇas, Heidelberg 1924.



རང་རང་གི་ཡུལ་གྱི་སྐད་དུ་ཤིན་དུ་ཟུར་བྱིན་པར་དོན་བད་སྤྱོད་པའི་ཚིག་ནས་སུ་  
 གྱིས། སྤྱིན་པའི་ཆེ་མོ་མན་ཅན་གོ་བར་མཛད་དེ། དེར་དེ་བཞིན་གཤམ་པ་དག་  
 བཅོས་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་འཛིག་དེན་ཐམས་ཅད་ལ་བྱགས་  
 བཅེ་བ་ཅན། [fol. 3<sup>a</sup>] འཛིག་དེན་ཐམས་ཅད་སྦྱོབ་པ། མེས་སུ་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་  
 སྦྱ་གཅན་ཟེན་ (so!) དང་འདྲ་བར་གཅིགས་པ་སྦྱབས་ཆེན་པོའི་གནས་དང་གནི་  
 བོར་གྱར་པ་བྱབ་པ་ཆེན་པོ་ཡོངས་སུ་བྱ་ངན་ལས་འདས་པར་འགྱུར་རོ། ། ཞེས་  
 བཀའ་སྩལ་དེ། མེས་སུ་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཞུ་བ་ལྟར་བསྟན་པ་ཐམས་ལ་དེ་ལྟར་བྱའི་  
 གསུང་ནས་སུ་བྱང་བར་གྱུར་དོ། ...

Darauf folgt ein handgreiflich sekundärer Einschub. Doch kann dies hier außer Betracht bleiben, denn es bleibt als wichtige Tatsache bestehen, daß, wenn Buddhaghosa's Ausdeutung der Stelle Ausfluß einer festen Überlieferung war, es noch eine zweite Überlieferung gegeben hat, die Oldenbergs und meiner Auffassung von *sakaya niruttiya* konform geht. Zwar wissen wir nicht, aus welcher Zeit die Vorlage der tibetischen Übersetzung stammt, doch wird die Tatsache der Existenz der hier erhaltenen Tradition nicht mit dem Einwand widerlegt, daß die sogenannte nördliche Überlieferung im allgemeinen jünger ist.

Eine irrige oder auch nur ausdeutende Übersetzung kann im tibetischen Texte deshalb nicht vorliegen, weil die entsprechende Wendung sich auch im 大般涅槃經 des Dharmarakṣa (曇無讖) (Bunyii Nanjio, Catalogue usw. Nr. 113) findet. Es heißt da fol. 3<sup>b</sup> der Shanghaier Ausgabe (盈 5) ... 二月十五日臨涅槃時以佛神力出大音聲其聲遍滿乃至有頂隨其類音普告衆生... Die in Frage kommende Stelle findet sich wörtlich wieder im 大般涅槃經 des Huiyen (慧嚴) und Genossen (Shanghaier Ausgabe: 盈 7, fol. 5<sup>a</sup> 1).

Ich glaube sogar, daß sich für unseren Fall dartun läßt, daß diese Tradition alle Ansprüche des Alters für sich hat, findet sie sich doch auch in der ceylonesischen Überlieferung und, was besonders wichtig ist, bei Buddhaghosa selber. Wir lesen nämlich in der Sumāṅgalavilāsinī zu Dighanik. I, 1, 1 (Ausgabe der Pali Text Society, Bd. 1, S. 27):

*Svāyaṃ* (d. h. das Wort *śaddo* *evam*) *idha ākaraṇidassanāpādhārayesa dapphabbo. Tattha ākaraṭṭhena evaṃvāddena etamattham āpeṭi: »Nānāyāni-pundamanevajjhāsāyasaṃuṣṭhānaṃ atthavyañjanasaṃpannaṃ eivadhapaṭi-hāriyaṃ dhammatthadetanāpajīvadhagambhīraṃ sabbatattānaṃ sakāsa-*

*kaddhacānurūpato sotapathamagachantam tassa Bhagavato vācanam  
sabbappakārena kosamatto viññātum sabbatthamena pana sūlakaṃmatam  
panditū pi evaṃ me sutaṃ, mayāpi ekenākārena sutaṃti.*»

Aus dem Nebeneinander der tibetischen und ceylonesischen Überlieferung kann man wegen ihrer inhaltlichen Gleichartigkeit nur den einen Schluß ziehen, daß diese Überlieferung, nach der Buddhas Wort in der den Wesen jeweils eigenen Sprache verkündet und gehört wurde, eine gemeinsame Quelle voraussetzt, die dann gewiß älter als Buddhaghosa ist. Sie verdient also, wenn man sich auf die Tradition stützt, vor Buddhaghosas Ausdeutung den Vorzug, nach der *saka nirutti* Buddhas eigene Sprache wäre, in der er lehrte. Andererseits wird die Beweiskraft der Auslegung, die Buddhaghosa dem Ausdruck *saka nirutti* an der Cullavagga-stelle gibt, dadurch aufgehoben, daß Buddhaghosa sich selbst an verschiedenen Stellen seiner Werke widerspricht.

Meint man nun geltend machen zu dürfen, daß die Identität des Buddhaghosa als Verfasser beider Werke nicht über allen Zweifel erhaben sei, so glaube ich nicht, daß dieses Bedenken meine Schlußfolgerung erschüttern könnte. Gewiß hat Geiger recht, wenn er unter Punkt 3. seiner Erwiderung ausführt, die Alternative wäre doch nur die gewesen, ob *chandasā* oder nicht (Geiger, a. a. O. S. 214). Doch ist diese Alternative nicht eindeutig, insofern sie nur negativ bestimmt: *na bhikkhave buddhavācanam chandasā āropetabbam*. Damit ist positiv zunächst noch nicht ausgesagt, in welcher sprachlichen Form das Wort Buddhas weitergegeben werden soll. Diese positive Anweisung wird mit den Worten gegeben: *anurānāmi bhikkhave sakāya niruttiya buddhavācanam pariyāpunituntī*. Der begriffliche Inhalt von *sakāya niruttiya* bleibt bei dieser Gegenüberstellung der negativen und der positiven Anweisung zunächst offen. Er muß sich also aus dem Begriffsinhalt bestimmen, den der Ausdruck *sakāya niruttiya* in der Fragestellung hat, die Buddha zur Entscheidung vorgelegt wird. An der ersten Stelle (Text Zeile 7) bezeichnet der Ausdruck auch nach Geigers Auffassung die Sprache der *bhikkhū nānānāma nānagotta nānājacca nānakūla pabbajitā*. Die Frage ist also die, ob diese Mönche verschiedener Herkunft das Wort Buddhas in die den Mönchen nach ihrer verschiedenen Herkunft eigenen Sprache fassen dürfen. Der Inhalt der positiven Anweisung Buddhas kann dann doch nur der sein, daß die Mönche das dürfen, d. h. logisches Subjekt zu *pariyāpunituntī* sind eben wieder diese *bhikkhū nānānāma nānagotta nānājacca nānakūla pabbajitā*, wodurch der Ausdruck *saka nirutti* auch wieder als die den Mönchen je nach ihrer Herkunft eigene Sprache bestimmt wird. So komme ich auch von diesem von Geiger geltend gemachten Gesichtspunkt aus zu einer Bestätigung der Auffassung, die ich a. a. O. S. 211 dargelegt habe.



Soweit ich also sehe, spricht die Tradition, die Sachlage und die grammatische Erklärungsmöglichkeit für Oldenbergs und meine Auffassung, nach der in *saka nirutti* die den Leuten jeweils eigene Sprache zu erkennen ist, und die Auffassung Buddhaghosas erscheint gegenüber der Tradition subjektiv und nach allen Anzeichen als nicht stichhaltig. Die Anweisung: *na bhikkhave buddhavacanam chandaso atropetum* geht m. E. generell dahin, daß nicht für alle Mönche Buddhas Wort ausschließlich in Sanskrit als der dann allein autoritativen Fassung gebracht werden soll, im Einzelfall aber Freiheit gelassen wird, in welche Sprache Buddhas Wort zu kleiden ist, das hat sich nach der Sprache der Leute zu bestimmen. Damit wird auch die Möglichkeit offen gehalten, Buddhas Wort in Sanskrit zu fassen, wenn die betr. Mönche Sanskrit als die ihnen eigene Sprache sprechen, nur geht dieser Fassung in Sanskrit der Charakter einer vor anderen autoritativeren Fassung ab. Auch dies findet in der Literatur seine Bestätigung.

Nachtrag: Der Aufsatz von B. Keith, *Indian Historical Quarterly*, Sept. 1925, S. 501 ff. wurde mir erst nach dem Satz dieser Zeilen zugänglich.

Friedrich Weller.

## BRÜCKE: EXCHANGE

Haloun, Gustav

*Orientalisches Seminar an der  
Universität Leipzig, Universitäts-  
straße 13<sup>1</sup>*

1. Texte zur Reichsgründersage in  
Altchina und dessen Nachbar-  
gebieten (Kommentar wohl in  
Gemeinschaft mit W. Schultz).
2. T'ao-t'ieh und Verwandtes.
3. Der stierköpfige Gott im alten  
China (Ch'i-yu, Shen-nung, Ti  
Hung usw.)
4. Die Wanderungen der K'uan-  
jung und der Tih vom 9. bis  
zum 7. vorchristl. Jahrh. und  
ihre Rückwirkung auf das Chou-  
Reich.
5. Atlas zur Geschichte des alten  
China (von den Anfängen bis  
zur Han-Zeit, etwa 15—20 Blätter.  
Für die Ch'un-t's'u-Periode im  
wesentlichen fertig gestellt).
6. Sammlung von Materialien zur  
Kriegsgeschichte des älteren  
China.

## BERICHTIGUNGEN

1. In meinem Artikel „Ein Denkmal aus der Zeit der Verbreitung des Islams in Mittelasien“ muß S. 127 Z. 5 des türkischen Textes für  
ایتنی — ایتنی gelesen werden, S. 129 Anm. 4 für Radloff, Chuastuanit —  
Radloff, Chuastuanit (die richtige Form des Titels Chuastuanit ist erst  
von Le Coq festgestellt worden).

W. Barthold

2. S. 138 Z. 2 v. u. lies Padmasambhava statt Padmasambhava. S. 144  
Z. 19 lies jula statt jüla.

Poppe.

3. Die Schriftleitung bittet, die Übersetzung des Han Yü-Verses 3, 4  
(Asia Major, II, S. 199) zu berichtigen in: auf der Ebene brennt das Feuer  
ruhig und unentwegt (vgl. China Review I, 280). Mitteilung des Herrn  
Dr. E. v. Zach.



## BÜCHERBESPRECHUNGEN — REVIEWS OF BOOKS

KRAUSE, Dr. F. E. A., Tseng Kung. Ein Beitrag aus der Literatur der Sung-Zeit. Heidelberger Akten der Von-Portheim-Stiftung, Sinologie I. C. Winter, Heidelberg 1922. 47 S., 8 Fol. chin. Text, Karte.

Die Biograph'e des Tseng Kung (1019—1083) aus dem Sung-shih (S. 11—23), vier Stücke aus dem 曾文集, Tseng Kung's Werk, „Ein Essay über das Lieh nü-chuan“ (S. 24—29), „Die Weiheschrift für ein Landhaus des Ou-yang Hsiu“ (S. 30—31), „Ein Brief an Wang An-shih“ (S. 32 bis 34), „Vorrede zu Li Tai-po“ (S. 35—47); Inhaltsübersicht über das Tseng wên-chi S. 6—7 (678 Beiträge in vier Gruppen und 399 Gedichte). — Diese Heidelberger Habilitationsschrift ist eine erfreuliche und wertvolle Bereicherung der sinologischen Übersetzungsliteratur. Bestimmt, „einen Beitrag aus einer wenig beachteten, aber sprachlich und inhaltlich recht wichtigen Literaturgattung (der 集) am Beispiele eines hervorragenden Schriftstellers der Sung-Zeit zu liefern, zugleich auch für fortgeschrittene Schüler bei ihren chinesischen Studien eine Anleitung zur Behandlung eines solchen Stoffes zu geben“. Die Übersetzungen sind zuverlässig, wenn auch etwas trocken; bei dem Verzicht auf sprachliche Wirkung hätte sich vielleicht hier und da noch engerer Anschluß an die Konstruktion des Originals durchführen lassen. Der Kommentar ist vor allem für den Studenten berechnet. — Angemerkt sei: zu S. 11: als Stilprobe hat bereits Zotolli, *Cursus litteraturae sinicae*, IV, 428—433 einen Brief des Tseng Kung abgedruckt und übersetzt (寄歐陽舍人書, missa Ngeou Yang ministerii secretario epistola), ebendort (IV, 382—385) ist die Weiheschrift des Ou-yang Hsiu für das Landhaus Fêng-lo wiedergegeben, die im 醒心亭記 des Tseng Kung erwähnt wird (S. 30). S. 28: Wen-wang wird man kaum noch als „mythischen Musterkaiser“ bezeichnen können; die für seine Regierung überlieferten Daten sind übrigens 1182(84)—1135 (Standard-Chronologie), bzw. 1111(13)—1062 (Bambus-annalen) oder 1167(69)—1120 (Huang-fu Mi). Auch die S. 27, wohl nach Giles' Biogr. Dictionary für Lâu Hsiang angegebenen Lebensdaten sind zu verbessern in 77—6 (allenfalls 76—5) v. u. Z. (Chavannes, *Mém. hist.*, V, p. 3:76—5; I, p. CXXXI:86—15, p. CCV: 86—14). S. 28 noch: Cap. 30

des Ch'ien Han-shu bringt nicht bloß Cataloge der schönen Literatur. S. 33: Hsüan-hua ist ein 鎮, zum hsien Liu-ho gehörrig, 60 Li südwestlich dieses Ortes, etwa 10 Li nördlich Pu-k'ou, ziemlich gegenüber Nan-ching. S. 42: Das Ch'eng-chi der Sung-Zeit entspricht lit. Ch'in-chou. S. 43: Lies Tung-p'ing-chou statt Tung-p'ing-fu, streiche Ning-hai-chou als zu Lu gehörrig (die Bestimmungen der Gebiete der alten Staaten sind im allgemeinen wohl allzu primitiv, es geht nicht an, z. B. 晉 als im östlichen Shan-hsi liegend zu beschreiben oder Ché-chiang zu 吳 zu zählen). Bei sämtlichen 附郭 berichtige „bei“ in „Sitz des“ (betroffen: S. 15 Li-ch'eng-hsien, Hsiang-yang-hsien, Nan-ch'ang-hsien, S. 17: Yin-hsien, S. 42: An-k'ang-hsien, S. 43: Shan-yang-hsien, Ch'ang-an-hsien, S. 45: Kuei-ch'ih-hsien, Tê-hua-hsien, Hô-fei-hsien, S. 47: Chiang-hsia-hsien, Hsüan-ch'ang-hsien, Tang-t'u-hsien). S. 45: Lies Liu-ch'eng statt Yáng-ch'eng (die Stadt lag im Jehol-Gebiet), ebenso S. 19: Yo-chi statt Yüeh-chi. — Die chinesischen Charaktere sind auf photolithographischem Wege handschriftlich wiedergegeben, im allgemeinen recht gut lesbar, leider einige Schreibfehler; Vulgärformen wären besser vermieden worden. S. 11, Z. 32 sind die Namen verstellt.

Das Buch dürfte sich im sinologischen Unterricht als sehr brauchbar erweisen — die Lektüre empfiehlt die klare und nicht allzu schwierige Sprache — es ist ein dankenawerter Beitrag zu einem chinesischen „reader“.

G. Haloun.

# L'ART ASIATIQUE AU BRITISH MUSEUM. (Sculpture et Peinture)

Par Laurence Binyon. Conservateur au British Museum. Paris et Bruxelles. G. Van Oest, Editeur. 1925, pp. 74 et 64 plates.

This forms the sixth volume of the series „Ars Asiatica“ published in Paris under the editorship of Messrs. Victor Golonbew and M. Joseph Hackin, the previous numbers having included important works on the art and archeology of India, China and Central Asia. This series represents perhaps the most happy combination of scholarly writing and artistic finish. Surely the editor could find no better expert to acquaint the students and the public at large with the treasures of the British Museum than Mr. Laurence Binyon, whom Mr. W. Rothenstein very justly called „the most discriminating student of Oriental Art we have among us,“ meaning thereby the handful of specialists the lovers of Oriental Art in the West.

In his introductory essay Mr. Binyon regrets that London has no special museum for Oriental Art, nor indeed are there any indications that it will ever possess one. It is especially to be regretted as London has many treasures of art, and as attempts to organise special museums for Oriental Art in Cologne and Berlin proved to be on the whole a success.



Mr. Binyon dreams a splendid vision of a museum of Asiatic art based mainly on the territorial principle. Yet we doubt very much whether the problem will be solved at once, or if the problem could ever be solved successfully in that way. We fear that it would be very difficult to adjust the fundamental idea of space to the principles of time and cause. The art of one country does not begin where that of the other leaves off, influences overtake each other, cross, come back, and as a matter of fact it will be most difficult if not impossible to arrange a museum on a single principle, without bringing it into conflict with others equally essential.

This of course nobody knows better than Mr. Binyon, yet the truth pointed out by him is obvious, that the present arrangement of objects of art in the British Museum is not satisfactory, either from archeological, ethnological, or artistic points of view. They are scattered in different departments of the Museum and great injustice is being done to some of the most important branches of Oriental art, such as Chinese bronzes or Far Eastern sculpture, which are few in number and most incongruously placed together with the Javanese native theatre and Mexican pottery in the Asiatic Saloon.

The text and the photographs of choice specimens cover almost all branches of Oriental painting and sculpture and a Chinese bronze is also reproduced. Specimens of Indian, Chinese and Bactrian sculpture are given as well as of Chinese, Japanese, Tibetan, Korean, Persian, Indian, Siamese and Burmese painting, the Gandhara sculptures and the Amaravati Tope being excluded for special reasons.

A bloodthirsty reviewer would look in vain for a chance of making up a list of addenda and corrigenda to this book, especially because Mr. Binyon very soundly warns his readers that he would not like at the present state of our knowledge to be too positive in his attributions, and particularly while discussing Chinese paintings says "*dans beaucoup de cas, ces attributions ne peuvent être prises au sérieux*" (17). It would of course be futile to dispute what is not actually asserted.

The exposition is concise, lucid and informative throughout and the book well deserves the distinction of being published simultaneously in two languages, French and English.

One awaits impatiently a further volume on Indian art contemplated by M. Goloubew as intimated in the book.

M. Kasanin.

JAHREBUCH DER ASIATISCHEN KUNST. 1924, bei Klinkhardt und Biermann, Leipzig.

Unter den vielen periodischen Veröffentlichungen, welche das erwachende Verständnis für die große asiatische Kunst in Europa hervor-

gerufen hat, ragt als eine mustergültige „Das Jahrbuch der asiatischen Kunst“ hervor.

Es hat sich als Ziel gestellt, fortan der Mittelpunkt für die Forschung auf dem gesamten Gebiete der asiatischen Kunstgeschichte zu sein; diese „Forschung, die bisher keine rechte Heimstätte fand“, soll in Zukunft ihr eigenes Organ haben.

Wir werden sehen, wie das erste Jahrbuch seine Aufgabe erfüllt.

Es beginnt mit einer stattlichen Reihe von Aufsätzen von Männern und Frauen von gutem Namen.

Josef Strzygowski betrachtet in seinem Aufsatz „Die asiatische Kunst“ Asien als ein Ganzes. „Die Hauptsache ist“, so sagt er, „daß der Bann der philologischen und historischen Einsichtigkeit gebrochen wird und man anfängt, im Gebiete der Forschung über bildende Kunst das Erdganze zu sehen. Dann wird man sehr bald nicht mehr über Europa reden, ohne mindestens Asien zu kennen.“ „Asien möchten wir nach der törichten Herrenmeinung der Philologen und Historiker gern als erst durch den Hellenismus künstlerisch befruchtet hinstellen.“ „Wir haben dem Humanismus planmäßig Europa ausgeliefert und sehen nicht, daß nur die zielbewußte Wiederbelebung der nordischen Geistigkeit uns retten kann.“ „Die Zukunft wird wohl bei Amerika liegen, wenn es rechtzeitig in den Geisteswissenschaften sachlich denken lernt.“ „Wir stehen heute Asien gegenüber vom Humanismus irregeleitet und können uns gar nicht freimachen von dem Glauben, als habe Asien immer die nebensächliche Rolle gespielt wie heute und sei jederzeit ein Ausbeutungsgebiet zuerst südlicher und dann westlicher Machtgellüste gewesen“; alles zu beherzigende Worte, die zu denken geben.

Friedrich Sarre gibt in einem ausgezeichneten Aufsatz interessante Aufschlüsse über die in Ägypten ehemals blühende Teppichindustrie, die anscheinend im 16. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreicht und in der Hauptsache wohl für Konstantinopel sowie das Abendland gearbeitet hat. Sarre erwähnt, daß vielleicht die Qalamuni-Teppiche der Tataren schon Knüpfteppiche gewesen sind. Bei dieser Gelegenheit mag die Feststellung von Interesse sein, daß der in der großen Moschee in Delhi aufbewahrte Gebetsteppich des Propheten kein Knüpfteppich ist; er setzt sich vielmehr aus verschiedenen Stoffstücken zusammen.

Über türkische Brunnen in Konstantinopel verbreitet sich in einem Aufsatz, dem 17 ausgezeichnete Abbildungen beigegeben sind, Heinrich Glück.

Franz Babinger gibt in seinen „Quellen zur osmanischen Künstlergeschichte“ einige willkommene Beiträge zur osmanischen Baukunst und osmanischen Malerei. „Trotz vieler verheißungsvoller Vorarbeiten eröffnet



sich", wie er richtig bemerkt, „hier der Forschung ein weites Feld, dessen Bearbeitung wohl der Mühe lohnen dürfte.“

Ernst Kühnel hat in seinem Aufsatz über datierte persische Fayencen die verdienstliche Arbeit übernommen, in einer chronologischen Liste die dokumentierten Belege für die Geschichte der persischen Gefäß- und Fliesenkeramik zusammenzustellen. Sie beginnt mit dem Jahre 1121 und schließt mit dem Jahre 1722 ab.

In dem Aufsatz „Der Silberkelch von Antiochia“ setzt sich Strzygowski mit der zweibändigen Bearbeitung des Kelches von G. A. Eisen „The great Chalice of Antioch“ auseinander. Es ist beachtlich, daß auch Strzygowski gegen die Versetzung des interessanten Silberkelches mit der Abbildung von Christus und den Aposteln in das erste christliche Jahrhundert keine Bedenken hat.

Ernst Diez bespricht die „Fragmente eines älteren persischen Wirkteppichs“ und weist nach, daß im 16. und 17. Jahrhundert der Gebrauch von Metallfäden nicht nur für Knüpfteppiche, sondern auch für Wirkteppiche üblich war, und jene nicht nur für besondere Prunkstücke, sondern auch für einfache Stücke verwendet wurden, und daß die Farben eines hellen Himmelblau, eines warmen Gelb und Dunkelbraun die Reste einer alten, völlig verschwundenen Farbengebung sind. Was er über die Bedeutung der Siebenzahl der Farben in Westasien und die der Fünffarben im zentralasiatischen Teppich sagt, wird allen Teppichkennern willkommen sein.

Hermann Götz gibt in seinem Beitrag „Kostüm und Mode an den indischen Fürstenhöfen in der Großmogulzeit“ eine glänzende Schilderung der Trachten dieser Periode, welche bei den Übergängen von einer Mode zur anderen durch Auszüge aus der indischen Geschichte und Kultur gewürzt ist. Seine Studien auf diesem Gebiete sind uns aus der „Ostasiatischen Zeitschrift“ bereits bekannt. Götz nennt bescheiden seine Arbeit eine Vorarbeit, eine Hilfswissenschaft für die erst noch zu leistende stilkritische und psychologische Erforschung der indischen Miniaturmalerei. Die indische Miniaturmalerei schlechtweg dem Kunstgewerbe zuzuschreiben scheint uns gewagt; gewiß war die überwiegende Mehrzahl der indischen Miniaturisten Handwerker, aber es sind unter den Miniaturen zweifellos auch Leistungen vorhanden, welche eine höhere Einschätzung der Kunst voll verdienen.

Über das Religiöse und Groteske in der indischen Kunst verbreitet sich Stella Kramrisch in einem durch 14 Abbildungen illustrierten und mit vielem Gefühl geschriebenen Aufsatz.

Einen sehr verdienstlichen, wenn auch kaum drei Seiten umfassenden Aufsatz hat O. G. Gangoly über ein bisher verborgenes Stück früher indischer

Kunst geschrieben. Er gibt einen Stein mit einer trauernden Frau vor einem Stupa (als solche dürfen wir sie wohl nehmen) wieder, der an Tiefe und Einfachheit so schön ist, daß ich ihn nur dem Kapila von Anurādhapura an die Seite stellen möchte.

Melani Stiasany bringt „Einiges zur buddhistischen Madonna“. Sie sagt u. a., daß „eine Vorstellung von der Schöpferkraft chinesischen Geistes nur die in den Tempeln Japans erhaltenen japanischen und koreanischen Bildwerke, die entweder von chinesischen Künstlern selbst geschaffen wurden oder zu mindest unter ihrem Einfluß entstanden sind, geben“. Dieser Auffassung können wir uns nicht anschließen: sie bestand vor 20 Jahren allgemein, und wir haben ihr immer widersprochen. Sie ist tatsächlich heute auch so gut wie aufgegeben.

L. Scherman führt uns in seinem an reichlichem Abbildungsmaterial und vielen Belegstellen gleich gut durchgearbeiteten Aufsatz „Dickbauchtypen in der indisch-ostasiatischen Götterwelt“ von den Silen-, Kubera- und Jambhala-Gestalten des alten Indiens mühelos zu Mahākāla, dem „Großen Schwarzen“ des nordbuddhistischen nepalesisch-tibetanischen Kunst- und Kulturkreises, zu Tso-lien-fo, dem Lotossitz-Buddha, Pu-tai, dem dicken, legendären Priester, dem japanischen, auch einem größeren Leserkreise wohl bekannten Glücksgott Hotei, und Daikoku, dem Gott des Reichtums, dem „Großen Schwarzen“ — die getreue Übersetzung von Mahākāla —. Die flott und in dem gefälligen Stil des verdienten Münchener Forschers geschriebene Arbeit wird vielen Belehrung und Anregung bringen, sowie bei der großen Anzahl der Gestalten, die sie berührt, manchen Sammler zur genaueren Betrachtung seiner asiatischen Kultbilder und Kultplastiken veranlassen.

Das Jahrbuch bringt von Stella Kramrisch einen zweiten Aufsatz, welcher die „Wandmalereien in Kelaniya auf Ceylon“, in der Hauptsache wohl Erzeugnisse des 19. Jahrhunderts, zum Gegenstand hat.

D. R. Bhandarkar gibt uns eine kurze und sehr bemerkenswerte Abhandlung über „Das Problem der Bankunst Asokas“, worin er nachweist, daß die Asoka-Säulen nicht etwa in Baktrien ausgebildete persohellenistische Kunst verkörpern, sondern daß sie zurückgehen auf die Berührung der Inder mit den Assyriern, den Asuras, jenem in der vedischen Literatur als ein Volksstamm in Indien genannten Volke, das mit den vedischen Ariern beständig Krieg führte.

Ramaprasad Chanda hat einen 27 $\frac{1}{2}$  Seiten langen Aufsatz über den Ursprung des Sikhara der indo-arischen Nāgara-Tempel geschrieben, welcher diese Türme auf die kegelförmigen und rundkuppligen Hütten Ost- und Zentral-Asiens zurückführt.

Ein Aufsatz von William Cohn lenkt uns auf die indische Kolonialkunst, dieses ungeheure Gebiet, das Kaschnir, Nepal, Utan, Tibet, Tur-



kestan, Ceylon, Assam, Burma mit den Reichen Pagan, Arakan, Awa, Pegu, Kambodja, Siam, Champa (Annam), Laos, Sumatra und Java umfaßt. Mit Recht bemerkt er, daß in Wirklichkeit jedes dieser Gebiete einen gewaltigen Kunstkreis bedeutet, groß genug für die Arbeit eines Menschenlebens. Cohn gibt die Grundrisse und Frontansichten einiger Terrasentempel und forscht nach den charakteristischen Eigentümlichkeiten der indischen Kolonialkunst im Gegensatz zum Mutterlande.

Alfred Salmony gewährt uns einen Einblick in die Plastik des hinterindischen Kunstkreises an der Hand von Abbildungen, welche, abgesehen von einer angehlich siamesischen Metallplatte des Museums für Natur und Völkerkunde in Bremen, Pariser Museen und Privatesitz entnommen sind. Der deutsche Kunstbessene wird hier auf die von der französischen Gelehrtenwelt bereits mit Eifer durchgearbeiteten Khmer-Kunst Kambodjas hingelenkt. Der Buddhakopf aus Prah Khan im Musée indo-chinois in Paris, von dem Salmony sagt, „niemals lächelte der Erhabene zärtlicher“, schmückt mit Recht den Buchumschlag als ein ausgezeichnetes Stück kambodjanischer Plastik. Es steht zu hoffen, daß ein Buch des Verfassers über siamesische Plastik, das demnächst erscheinen soll, uns einen tieferen Einblick in jenes noch so wenig erforschte und künstlerisch doch so hochwertige Gebiet der hinterindischen Kunst geben wird, als es der leider nur kurze Artikel zu tun vermochte.

Curt Glaser gibt in einem kurzen Aufsatz über die Aufgaben und Methoden europäischer Forschung im Bereiche östlicher Kunst bemerkenswerte Winke, deren Lektüre insbesondere denjenigen beruflichen Stellen empfohlen werden darf, welche bisher in der Hauptsache auf Grund ihres eigenen Besitzes dessen unumstößliche Echtheit und damit für die Beurteilung aller anderen Museen und Sammlungen die Unfehlbarkeit ihrer eigenen hohen Meinung in Anspruch nahmen. Glaser kommt zu dem Schluß, daß auf dem Gebiete der östlichen Kunst das große Kapitel der Quellenkunde außerhalb des Bereiches europäischer Forschung bleiben muß. Ebenso muß sich die Kritik der Grenzen ihrer Möglichkeiten bewußt bleiben. Sie wird nicht auf die Prüfung der Echtheitsfrage, auf die Bestimmung von Zeit und Herkunft der Denkmäler zu verzichten brauchen, aber sie wird in den letzten Fragen, wie denen der Meisterzuweisung, sich Bescheidung — man könnte auch sagen Bescheidenheit — aufzuwerfen haben. Dagegen wird sie ihre Aufgabe in einer allseitigen Interpretation und Kombination der Denkmäler finden. Glaser sagt, der europäische Forscher solle sich nicht scheuen, bei den durch Tradition und Übung des Auges berufenen japanischen Teemeistern in die Schule zu gehen, um ihnen die Methode der Anschauung und Beurteilung östlicher Tuschbilder abzulauschen. Hierzu darf gesagt werden, daß der Forscher sich nicht auf

Japan beschränken sollte. Auch in China findet der, der sich die Mühe gibt sie aufzusuchen, kritische Sammler, von denen reiche Belehrung zu empfangen ist. Japan als den einzig berufenen Interpreten ostasiatischer Kunst zu betrachten, war ein eingewurzelter Fehler gewisser Kunstkritiker geworden, die, päpstlicher als der Papst, gewisse Stücke japanischer Sammlungen auch dann noch in den Himmel hoben, als die japanische Kritik sie längst abgetan hatte.

Otto Fischer bespricht in seinem Aufsatz „Buddha- und Bodhisattva-Köpfe“ leider nur sehr kurz einige Köpfe der chinesischen Plastik.

Durch einen ausgezeichneten Aufsatz über indokoptische Kunst erfreut uns Hans Berstel. Er behandelt die Wandlungen des Yoga- und Yaksi-Motivs, das er von Indien nach Gallien verfolgt. Als den Überleitungspunkt zeigt er uns Alexandrien, die gelstige Metropole, das Ausfalltor orientalischer, indischer Mentalität für Europa in der Zeit der Seleukiden, als Ptolemäus Philadelphus 285—47 v. Chr. einen Gesandten an den Hof von Pataliputra schickte und als Ausgangspunkt für den ägyptischen Seehandel nach Indien Myos Hormos gründete. Er sagt sehr richtig, wie in Indien die Monumentalkunst und gerade diese von einer Erotik durchglüht ist, wie sie offener und zugleich natürlicher nicht gedacht werden kann, während diese selbe indische Erotik nach dem koptisch-hellenistischen Ägypten und dann weiter nach dem hellenistischen Westen übertragen obszön wird. In einem Punkte glauben wir Berstel ergänzen zu können: er spricht (p. 170) von einer späthellenistischen Terrakotta aus Ägypten in Frankfurt, die eine Frau darstellt, welche mit seitlich emporgehobenen Armen die Enden der von dem Gesicht herabhängenden Haarsträhne hält, und er sagt, daß wir es hier ohne Zweifel zu tun haben mit dem in den inselgriechischen Fundorten in Hunderten von Exemplaren vorkommenden Motiv der ihre nassen Haare auswindenden Aphrodite anadyomene, verbunden mit dem ebenso oft vorkommenden ägyptischen Motiv der Klagefrauen; die die Haare auswingende Aphrodite geht ebenfalls auf ein indisches Motiv zurück: als Māra Buddha versuchte, ruft dieser die Erde zum Zeugen für sein Leben an, die Erde, der er bei jedem seiner Werke die Wasserspende gebracht hatte. Da entsteigt der Erde eine Jungfrau, die Gottheit der Erde und Mutter der Menschheit, und indem sie bestätigt, was Buddha gesagt, wringt sie ihr langes Haar aus, und das herab rinnende Wasser, zum gewaltigen Strom anschwellend, spült Māra und seine Scharen hinweg. Wir finden die Darstellung in Bronzen, z. B. im Museum zu Bangkok (cf. Voretzsch „Altbuddhistische Kunst in Siam“ in der „Ostasiatischen Zeitschrift“ V—VI, Heft 1—4 und 1—2).

Zoltán von Takács äußert sich in einem kurzen Artikel zu den „Grundformen der chinesischen Kunst“. Er sagt, daß während die chinesische



Kunst bereits zu den Zeiten der Shang-Dynastie 1766—1122 (wohl 1122) die schnörkelhaft ungebildeten und aufgelösten Naturformen bevorzugte, die urzeitliche Kunst jedenfalls naturalistisch war. Eine Spur der naturalistischen Kunst der Chinesen sei an den Tierköpfen erkenntlich, welche die Henkel der verschiedenen Bronzegefäße zieren, die anscheinend mit Recht der Shang-Zeit zugeschrieben werden.

Wir müssen auf Grund eines sehr eingehenden Studiums der chinesischen Bronzekunst leider sagen, daß wir es für verfrüht halten, aus in die Shang-Zeit versetzten Bronzen sichere Schlüsse zu ziehen. Die wissenschaftliche Arbeit auf diesem Gebiete befindet sich noch in den ersten Anfängen. Jedenfalls genügt es nicht, die Abbildungen der chinesischen Kataloge zur Beurteilung heranzuziehen, und die Bücher, die daraus die Ornamente ablesen, können Fehlschlüsse nicht vermeiden.

Julius Kurth gibt uns eine leider auch nur kurze Gegenüberstellung der chinesischen Farbendrucke und der japanischen Holzschnitte in seinem Aufsatz „China und der japanische Farbenholzschnitt“, und er weist nach, daß der japanische Holzschnitt weder gegenständlich noch koloristisch, noch technisch mit der chinesischen Art etwas gemein hat, „daß also von einer Parallele überhaupt keine Rede sein kann“. Die Chinesen drucken, und zwar schon vom 17. Jahrhundert an, von Ton, Holz, Kupfer; sie legten Leinwand unter, um Seidenstoff nachzuahmen, sie befeuchteten das zu bedruckende Papier, um aquarellartige Verlaufungen nachzubilden, ja sie malten sogar mit der Hand hinein, wenn die mechanische Technik versagte, alles bei den Japanern, dem eigentlichen Holzschnittkünstler, verpönte Hilfsmittel. Chinadrucke waren kein selbständiger Kunstzweig, sondern nur ein Surrogat für Handmalerei. Die vorhandenen chinesischen Blätter zählen nach Hunderten, die japanischen nach vielen Zehntausenden. Die chinesische Kunstauffassung nennt er universal, die japanische national. Aus dem Zwiespalt, welchem Produkt der Vorzug zu geben sei, glaubt er persönlich die beste Lösung darin gefunden zu haben, daß er beide mit Begeisterung sammelt.

William Cohn stellt vergleichende Studien zur Malerei Japans und Chinas an. In schöner, bei Kunstschriftstellern nicht allzuhäufig anzutreffender Bescheidenheit sagt er, daß nichts unbekannter sei, als die chinesischen Malereien des 9., 10. und 11. Jahrhunderts, und daß die chinesische Plastik seit dem 9. Jahrhundert bis zur Ming-Zeit eine nahezu unbekannte Größe ist. Er wählt sich zwei figürliche Motive Kuanyin, Kwannon und Pu-tai, Ho-tei zur Gegenüberstellung heraus. „Wo der Chinese einen weichen, klangvollen Rhythmus gibt, bietet der Japaner wenige, zielsichere Linien.“ „Die japanische Leistung, so tüchtig und geistig hochstehend sie auch ist, ist ärmer und leerer als die chinesische.“ „Es fehlt die hohe geistige

Durchführung des Ganzen, dem Umriss und der Handschrift fehlt die chinesische Großartigkeit, und vor allem fehlt jene geheimnisvolle Abstufung der Töne, die der Chineser so unnachahmlich meistert.“ „Der Japaner betont das Dramatische, der Chineser bleibt zurückhaltend.“ „In Japan ist der Pinselzug zum Selbstzweck geworden und steht nicht mehr, sich unterordnend, im Dienste der Idee. Der in jeder Handfertigkeit unübertroffene Japaner neigt eben leicht zur Virtuosität, statt einer Schöpfung, einem Bravourstück.“

F. Perzynski gibt uns in „Nô und Nô-Masken“ eine hübsche Plauderei über diesen Gegenstand, betreffs deren der Leser für genauere Angaben auf die im Druck befindliche Arbeit des Verfassers „Japanische Tanzmasken“ verwiesen wird.

Ernst Große erzählt uns in seinem Aufsatz über die Töpferkunst der Japaner in seiner, von der ganzen Liebe zur Kunst des Inselreichs getragenen, einschmeichelnden Stile. Es kommt ihm darauf an zu zeigen, daß die japanische Keramik nichts weniger ist, als eine Imitation der chinesischen, sondern daß sie ihr wesentlich selbständig und durchaus nicht minderwertig gegenübersteht. Er geht dabei naturgemäß von den Geräten für die Teeceremonie, das Chanoyu, aus, die in ihren Teeschalen allerdings gerade die Erzeugnisse des chinesischen Chien Yao, des Temmoku, als eines ihrer wertvollsten Stücke aufweisen. „Man muß selbst einmal“, so sagt er, „das Teepulver mit dem schmalen Bambuslöffel aus einem guten Chaire, der Urne für das Teepulver, geschöpft haben, um zu erkennen, wie trefflich die innere Wölbung und die Mündung bemessen und geformt sind, man muß . . . den Tee aus dem Chawan, der Teeschale, eines großen Künstlers geschlürft haben, um zu wissen, wie weich und fest eine solche Schale sich in die greifenden Hände anschmiegt, wie anmutig ihr schwellender Rand die Lippen des Trinkenden küßt, wie sicher sie nachher mit dem niedrigen kräftigen Fuße auf der Bodenmatte steht.“ „Es gibt Chaire und Chawan, von denen man Eindrücke empfängt wie von einem Musikstück oder von einem Gemälde.“ Kann es einen begeisterteren Interpreten jener schönen Kunst und jenes schönen Landes geben?

Wenn demgegenüber China als das Land, dem die Seele in der Töpferkunst ganz oder wenigstens in weit größerem Maße als Japan fehlt, schlecht fortkommt, so muß zu seiner Ehrenrettung gesagt werden: Die Töpferkunst der Tang und Sung — man denke nur an das Schreibgerät der letzteren — steht ebenbürtig dem besetzten japanischen Kunstwerke zur Seite; auch die persönlichen Signaturen sind in China doch wohl häufiger, z. B. in den Boccaro-Teekannen, aber auch in älteren Ming- und Sung-Stücken, als der Verfasser anzunehmen scheint.

Ernst Börschmann, dem wir in seinem Buche „Baukunst und religiöse



Kunst der Chinesen" die erste gründliche Kenntnis eines wichtigen Teils der chinesischen Architektur verdanken, und der uns bereits im 3. Heft der „Ostasiatischen Zeitschrift" von 1924 über die Pagoden der Sui sowie frühen T'ang-Zeit unterhalten hatte, gibt uns in seinem Beitrag „Eisen- und Bronzepakoden in China" eine erfreuliche Ergänzung des früheren Stoffes. Er beschreibt drei Eisenpagoden in Chekiang und Kiangsu, drei in Shensi und Shantung, eine in Hupei, die Bronzepakoden von Omishan in Szech'uan, sowie die fünf Bronzepakoden des Klosters Hien t'ung sze in Shansi. Leider werden nur von den letzteren Teilansichten des Figürlichen gegeben. Es steht zu wünschen, daß Börschmann uns eines Tages auch das Figurenmateriale der anderen zugänglich machen wird, das insbesondere, wenn es gelingt, die Entstehungszeit der Pagoden festzustellen, für die Geschichte der chinesischen Plastik von großem Werte ist.

Alfred Salmony gibt in 2 1/2 Seiten eine Plauderei über die Anfänge der Großplastik in China, worin er die Gewaltigkeit der alten chinesischen Plastik in das richtige Licht rückt.

A. L. Ashton beschreibt die Eröffnungsausstellung der Freer-Sammlung in Washington, jener Sammlung eines der fein empfindensten und gleichzeitig bescheidensten Sammlers asiatischer Kunst, auf den Amerika stolz sein darf. Der Artikel ist leider nur durch die Abbildung eines buddhistischen Steinreliefs illustriert. Möchte die Veröffentlichung eines reich illustrierten Katalogs den Inhalt der wertvollen Sammlung bald einem weiteren Kreise zugänglich machen!

E. A. Voretzsch.

CURT GLASER: „Ostasiatische Plastik", Bruno Cassirer, Berlin, 1925, mit 172 Tafeln und 15 Textabbildungen.

Die für ein breites Publikum berechnete und so willig aufgenommene Sammlung der Kunst des Ostens (Verlag Bruno Cassirer, Berlin) hat uns in der „Ostasiatischen Plastik" von Curt Glaser ein Buch beschert, das jedem, der sich über ostasiatische und insbesondere über japanische und in japanischem Besitz befindliche chinesische Plastik orientieren will, nur warm empfohlen werden kann.

Mit Recht sagt der Verfasser im Vorwort, daß unsere Kenntnisse auf dem Gesamtgebiete ostasiatischer Plastik, wenigstens soweit China in Frage kommt, noch lückenhaft sind, und er wiederholt Ähnliches, wenn er in einer allgemeinen Einleitung über die Frühzeit bei der historischen Darstellung der ostasiatischen Plastik in schöner Bescheidenheit mit der Erklärung beginnt, daß die Geschichte der chinesischen Kunst in ihren wichtigsten Kapiteln noch ein Buch mit vielen Siegeln ist.

Es kann deshalb auch nicht wundernehmen, wenn China selbst in dem Buche nicht mit der gleichen Ausführlichkeit bedacht ist wie Japan,

Die Einleitung und die Kapitel des Buddhismus in China und der buddhistischen Kunst Ostasiens nehmen 23 Seiten ein, und mit ebensoviel Seiten zusammen müssen die Wei-, T'ang- und Sung-Kunst sich bescheiden. Sehr verdienstlich ist die eingehende Beschreibung der Unterschiede, die Glaser in der Behandlung der Bekleidung, des Gesichtsausdrucks sowie der Körperhaltung für die einzelnen Perioden trotz der verhältnismäßig kleinen Menge des Materials, worauf er sich stützen kann, zu geben versteht. In dieser Richtung wird sich vielleicht bei einer zweiten Auflage noch das eine oder das andere Stück anführen lassen, denn glücklicherweise zeigen gerade die Funde der letzten zehn Jahre bemerkenswerte Plastiken der Wei-, T'ang- und Sung-Zeit in Stein- und Holzsukulturen wie Bronzestatuetten, und zwar nicht allein in Köpfen, sondern in ganzen erhaltenen Figuren, die zum Teil sogar datiert sind. Leider ist davon nur sehr wenig nach Deutschland gekommen. Die von Curt Glaser ausgesprochene Hoffnung auf neue Funde in dem weiten und noch wenig durchforschten chinesischen Reich ist voll berechtigt.

Die Kapitel, die Glaser der japanischen Plastik widmet, teilt er in die Kunst der Suiko-, der Hakuhō-, der Tempyō-, der Jōgan-, der Fujiwara- und der Kamakura-Zeit. Zwei Zwischenkapitel sind Korea und den esoterischen Sekten gewidmet. Bei dem vorzüglich geordneten Material Japans, den glänzenden Abbildungen, die dem europäischen Gelehrten zur Verfügung stehen, den tiefgründigen Forschungen der Japaner selbst über die Entstehungszeit ihres alten Kunstbesitzes versteht es sich eigentlich von selbst, daß ein Mann von dem Kunstgefühl wie Glaser, der zudem über beste Methodik verfügt, nur Mustergültiges schaffen konnte. Alles, was er uns über die Entstehung, die Zusammenhänge, wie die Gedankenkreise und den Ausdruckswillen der japanischen — oder wenn man so will, der chinesischen Plastik in Japan und der japanischen — sagt, verdient deshalb rückhaltlose Anerkennung und wird für viele Leser eine Bereicherung ihres Wissens bedeuten und mannigfaltige Anregung geben.

In einem nebensächlichen Punkte möchten wir ihn ergänzen: Glaser erwähnt bei der Besprechung der Kanshitsu-Technik bei den Plastiken der Tempyō-Epoche, indem er sagt, daß die Verwendung des Lackbaumsaftes im alten China für andere Zwecke nachweisbar ist, daß eigentliche Bildwerke dieser Art in China noch nicht zutage getreten sind. Letzteres ist doch der Fall gewesen, und zwar sind es vier Lohan-Statuen von je etwa 60 cm Höhe, welche in den Jahren 1909 im Hinterland von Swatow gefunden wurden, und von denen zwei sicher nicht später als Früh-Sung angesetzt werden dürfen.

Es ist nur zu wohl verständlich, wenn der Schwung der Begeisterung den Verfasser gelegentlich etwas zu weit forttreibt und ihm die Feder durch-



gehen läßt, wenn er z. B. sagt, daß die vielarmigen Wesen der indischen Glaubenswelt, deren wuchernde Glieder die zahlreichen Kräfte der Gottheit sehr lebhaft symbolisieren, nirgendwo anmutiger und menschlicher zugleich realisiert worden sind, als auf japanischem Boden in einem Meisterwerke der Jōgan-Zeit, der sechsarmigen Kwannon des Kwanshinji (Tafel 132—133, p. 64) — dies läßt den urreigensten indischen Plastiken unseres Erachtens nicht genügend Gerechtigkeit widerfahren —, oder wenn er die Ahnenreihe des spezifisch japanischen Frauenideals bis zu dem nationalchinesischen Schönheitstypus der T'ang-Zeit und bis in die altchinesische T'ang-Plastik zurückverfolgt.

Als ein hübscher Ausdruck seiner warmen Begeisterung für Japan ist das Buch Prof. Ernst Große, dem deutschen Fenollosa in gutem Sinne, zugeeignet; es stellt sich würdig dem Epoche machenden Erstlingswerk des verdienten Verfassers über die Kunst Ostasiens zur Seite, und wenn wir uns für eine spätere Auflage des Buches etwas wünschen dürfen, so ist es das, daß es ihm vergönnt sein möge, das Thema in einer noch ausführlicheren Weise und unter Heranziehung des großen, außerhalb Japans in Europa sowohl wie in Amerika sich in der Zwischenzeit angesammelt habenden Kunstbesitzes der Nachwelt zu überliefern. E. A. Voretzsch.

A. V. ANOCHIN: Materialien zum Schamanismus bei den Altaiern. Gesammelt während der Reisen im Altai in den Jahren 1910—1912 im Auftrag des Russischen Komitees zur Erforschung von Zentral- und Ostasien. Mit einem Vorwort von S. E. Malov. *Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Académie des Sciences de Russie*. IV. Bd., 2. Lief. Leningrad, 1924. 1 + VII + 148 + II in 8°. (Russisch).

Das hier zu besprechende Buch setzt die Serie der Untersuchungen über den Schamanismus einzelner Völkerschaften Sibiriens und der angrenzenden Gebiete fort, die vom Museum für Anthropologie und Ethnographie der Russischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben werden. Einige dieser Veröffentlichungen beziehen sich auf den Schamanismus türkischer Völkerschaften, wie z. B. V. M. Ionov, *Der Adler nach den Anschauungen der Jakuten* (*Publications*, Bd. I); N. A. Vitaševskij, *Aus den Beobachtungen der jakutischen Schamanenauftritte* (ibid. Bd. V) usw., wodurch jetzt die Untersuchung des Schamanismus im allgemeinen ermöglicht wird.

Das jetzt erschienene Buch von Anochin, welches sich infolge der schweren Verhältnisse der Kriegszeit gegen zwölf Jahre im Druck befand, bietet sowohl dem Sprachforscher als auch dem Ethnologen ein höchst interessantes Material. Dieses Werk enthält nämlich eine Menge Schamanen-

texte — Geisterbeschwörungen, Opfergesänge, Feuerhymnen u. a., die ein reiches Supplement zu den bisher nur in geringer Anzahl erschienenen altaischen Texten (nur Radloff, Proben der Volksliteratur der türk. Stämme Süd-Sibiriens I) bilden. Sämtliche Texte sind mit einer Übersetzung versehen.

Das erste Kapitel des Buches von Anochin (S. 1—17) ist „Über die Geister und Gottheiten“ betitelt, und in ihm finden wir eine Klassifikation der Gottheiten der Altaier, ihre Benennungen, eine Beschreibung ihres Aussehens, und wir erfahren Näheres über ihren Wirkungskreis. Einige von den Benennungen verdienen hier angeführt zu werden. Die unterirdischen Gottheiten werden *körmös*, die himmlischen *qudai* und die irdischen *yär-su* oder *altai* genannt. Von diesen Namen ist *körmös* eine Korruption des mongolischen *gormusta* Khormusta (Indra), *qudai* ist aus dem Persischen entlehnt (vgl. Radloff, Wörterbuch II, 998), und *yär-su* („Erde-Wasser“) entspricht dem *yir-sub* der Orkhoninschriften, welches bei den Türken des VII.—VIII. Jahrh. die Erde als Gottheit bezeichnete (Barthold, Historische Bedeutung der alttürkischen Inschriften, S. 10) und welches auch in den nigrischen Texten vorkommt (vgl. Radloff, Kuan-si-im Pusar, S. 33). Eine Gottheit *yär-sute* findet sich jetzt auch bei den Khotonen (vgl. *Zapiski* XXIII, S. 275). Wie wir oben gesehen haben, heißt diese Gottheit bei den Altaiern auch *altai*, d. h. Altai.

Die Gottheiten zerfallen in ursprüngliche (*töu*) und spätere (*yayan-nämä*), in reine (*ara*) und schwarze oder böse (*yara*): zu den letzteren gehört vor allem der *ärlik*, dessen Name von den Mongolen entlehnt ist (vgl. *erlig* < uig. *erlik*, mit welchem Namen Yama bezeichnet wurde).

Der Klassifikation der Gottheiten folgt eine Beschreibung einiger von ihnen.

Das zweite Kapitel (S. 17—19) trägt den Titel „Mythen von der Erschaffung der Erde und des Menschen“. Hier werden einige kosmogonische Mythen der Altaier und die Sage von der Sintflut angeführt. Interessant ist hier das Motiv des Kampfes des Guten und Bösen und die Vorstellung von der stärkenden Kraft fremder Seelen, die sie dem Körper verleihen, in welchen sie eingehen: es wird nämlich erzählt, daß der Rabe, welcher die vom obersten Gott (Khudai) erhaltenen Menschenseelen trug, diese fallen ließ, und daß sie in den Wald herunterfielen, wodurch die Tannen und Fichten, in welche sie eingingen, immergrüne Bäume wurden. Interessant ist auch die Erzählung von der Bestechlichkeit des Hundes, welcher den Ärlük zu dem Menschen ließ, den er bewachen sollte, da Ärlük ihm einen Pelz versprach. Diese Sage finden wir auch bei den Borjaten (vgl. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. III, 12).

Das dritte Kapitel (S. 19—31) handelt von den Seelen, den Geistern der Verstorbenen und von den Schamanen. Aus diesem Kapitel erfahren



wir, daß auch die Altaier mehrere Arten von Seelen unterscheiden. Dies sind: *sūnā* — die eigentliche Seele, *ḥa* — die Lebenskraft und *yul* — die Schattenseele oder der Doppelgänger (S. 19). Zu den hier angeführten erlaube ich mir noch die Seele *gut* und die Seele *sus* hinzuzufügen, welche in den Aufzeichnungen von Anochin vorkommen (vgl. S. 69 und 73). Von den letzteren entspricht *gut* dem gleichlautenden Wort der Orkhoninschriften, welches auch im Uigurischen, Jakutischen u. a. belegt ist; die Seele *sus* entspricht dem mongolischen *sūr*, welches „die innere Kraft“ bedeutet; vgl. alt. *malūq sūru* „Seelen des Viehes“, dazu mong. *mal sūr sūnesūn* id.

Ferner wird hier von den Vorstellungen von Krankheiten und Tod, von der Rolle des Schamanen in dem Leben der Altaier und von dem Verhältnis des Schamanen zu den Gottheiten berichtet.

Das vierte Kapitel (S. 31—32) berichtet von den Opfern, die den Körmögeistern dargebracht werden.

Das fünfte Kapitel (S. 33—65) trägt den Titel „Kleider und Geräte der Schamanen“. Den ersten Abschnitt dieses Kapitels bildet eine ausführliche Beschreibung des Schamanengewands, des sog. *manyag*, welches bei weitem nicht alle Schamanen tragen. Die erste Zeit treten die Schamanen gewöhnlich ohne *manyag* auf, sie verschaffen sich einen solchen erst nach Verlauf einiger Jahre. Solche Schamanen, die nicht Ärlık dienen (*aq qam* „weißer Schaman“) tragen keinen *manyag*, solche aber, die allen Tösggeistern dienen (*qara qam* „schwarzer Schaman“) müssen unbedingt im *manyag* auftreten. Weibliche Schamanen dienen gewöhnlich dem Ärlık und den Yār-su-Geistern; dagegen können sie nie der guten Gottheit, dem Ülgän, dienen, da das Weib für unrein angesehen wird.

Weiter folgt eine genaue Beschreibung des *manyag* und dessen einzelner Teile, sowie der Schamanenmütze. Zahlreiche Abbildungen sind beigegeben. Was die Schamanenmütze betrifft, so erinnert sie mit ihren Eulenfederbüscheln an die Mütze der burjatischen Schamanen; das Wort, mit welchem diese Büschel bezeichnet werden (altaisch *ülbräk*), ist aus dem Mongolischen entlehnt; vgl. mong. *örbelge* id.

Den zweiten Abschnitt dieses Kapitels (S. 49—65) bildet eine Beschreibung der Schamanentrommel (*tūqūr* oder *zālū*). Der hölzerne Griff der Trommel, der an der inneren Seite angebracht ist, heißt *āsī*, d. h. „Wirt, Herr“. Die Trommeln sind gewöhnlich bemalt. Auch dieser Abschnitt ist mit zahlreichen Zeichnungen versehen.

Das sechste Kapitel (S. 65—107) enthält eine Beschreibung der Schamanenauftritte und eine große Anzahl von Texten: Geisteranrufungen, Gebete u. dgl. Zahlreiche Texte enthält auch das letzte Kapitel (S. 108 bis 148), in welchem der Stammbaum mehrerer Schamanen und viele Segenssprüche mitgeteilt werden. Zu den interessantesten Gebeten gehört zweifels-

ohne das Gebet zum Altai (S. 80); ähnliche Gebete sind auch bei den Mongolen stark verbreitet, wobei sogar eine Art „Gebetbücher“ existiert, in welchen Lobgesänge dem Altai gewidmet sind, wie z. B. das kleine Büchlein *altai xangtaigi zalbarin tokizu sudur*, welches dem Asiatischen Museum der Russ. Akademie der Wissenschaften gehört. Überhaupt bilden die Texte den interessantesten Teil des Buches.

Beim Lesen der hier herausgegebenen Schamanentexte fällt die Menge buddhistischer Elemente auf, die der altaische Schamanismus durch mongolische Vermittlung erhalten hat, z. B. *śulmus* (S. 66) < westmong. *śulmus* < *śimnu* — Plur. von *śimnu* < uig. < sogd. *šmnu* (B. Laufer, Sino-Iranica, p. 573), *śimār ulan* (S. 15) < mong. *śimer ula* — Sumeru, *sūtkōf* (S. 66) < mong. *sūn dalai* — Kšitroda, *purqan* (S. 67) < mong. *burqan* — Buddha, Gott usw.

Wie man aus dem Obigen ersieht, bietet das höchst interessante Buch von Anochin ein wertvolles Material für das Studium des Schamanismus. Abgesehen von den geringen Mängeln (hier und da ungenaue Übersetzung, unerklärt gelassene Eigennamen und vor allem Fehlen eines Index nominum et rerum) bedeutet dieses Buch einen großen Schritt vorwärts in unserer Kenntnis der primitiven Religion der Türkstämme. Es verdient daher eifrig gelesen und studiert zu werden.

N. Poppe.

COLIN ROSS, Heute in Indien. Verlag F. A. Brockhaus, Leipzig 1925.

Das vorliegende Büchlein ist die unterhaltsam geschriebene Erzählung einer Reise von Singapore aus durch Siam, Sumatra, Java, Bali und Ceylon. Die Wärme der Darstellung, die freundliche Anteilnahme an dem Leben der Eingeborenen nehmen für den Verfasser ein. Mit offenem Blicke sucht er die Unterschiede und Gemeinsamkeiten der bereisten Gebiete zu erfassen, um aus ihnen ein Urteil über weltgeschichtliche Möglichkeiten zu gewinnen.

So wenig das Buch dem Orientalisten bieten wird — man kann sich manchmal eines kleinen Lächelns nicht enthalten, wie vieles und vertrautes einem Ingenieur noch neu erscheinen kann — so wenig ist es ja auch für ihn geschrieben. Wer aber in einer herzigen Plauderei sein Gefallen an dieser indischen Welt finden will, dem darf man das kleine, gut illustrierte Büchel empfehlen.

Friedrich Weller.

THE OCEAN OF STORY. Translated by C. H. Tawney. Edited by N. M. Penzer. Vols. I—III. (Sawyer, 42s. net each).

No student of Folk-Lore, and still less of Indian Folk-Lore, can dispense with Somadeva's "Ocean of Stories." The title fits the contents; the author lived in Kashmir in the eleventh century, had access to a large number of collections then in circulation, and, in all probability, he also



may have known some tales which were told in his time. Thus he skillfully blended oral and literary tradition in this mighty collection. The whole of the *Pantchatantra* forms only a small section, for like into any ocean, many rivers have flowed and mingled their waters, the sweet with the bitter, the transparent with the muddy; and much of human fancy and human poetic imagination has found a temporary resting-place therein. I said "a temporary resting-place" deliberately, for it formed the starting-point from which many of the tales contained therein began a new independent life. Taken out from that collection, they were carried far and wide, by word of mouth and by the written book, and thus there is a constant going and coming which lends a special charm to Somadeva's work. Benfey in his famous introduction, of which a new and revised edition brought up to date would be an inestimable book for the study of comparative Folk-Lore, was one of the first to draw upon Somadeva for his parallels. Much that is elsewhere found in legend and tale also can be easily found there disporting itself. It was therefore a happy thought to make this book accessible to the Western world. The late Mr. Tawney undertook it, and carried it out with consummate skill. Fully alive to its importance for the history of tales, he added to his translation valuable references to the parallels in East and West. The book soon became out of print. Mr. N. M. Penzer who, by a long study had prepared himself for the great task that lay before him, and fully conscious of the difficulties he would have to encounter and overcome, has now undertaken the present edition of Tawney's work. Mr. Penzer has greatly enhanced the value of this publication, not only by the larger number of parallels he was able to adduce, but, above all, by the valuable appendices in which various problems found in Somadeva's tales have been treated at great length, with a wealth of literary parallels and scholarly insight which leave nothing more to be desired. Indefatigable in his search, he has travelled far and wide, and before putting down a reference, he has satisfied himself of its accuracy and relevance. Short notes have thus been expanded into complete essays, and thereby the importance of the publication has been greatly increased. This new edition of Tawney's work will prove indispensable.

A word of praise must now be given to the excellent typographical and artistic production. The beauty of the printing, the stateliness of the size, the superb binding, give to this publication an unique character. The beauty from within radiates without. It is with justified impatience that one expects the other volumes, and one looks forward with pleasure to their appearance. The author and the publisher are to be thanked for this great achievement.

M. Gaster

## BEMERKUNGEN.

In vol. I dieser Zeitschrift ist auf Seite 183 ff. die verdienstvolle Ausgabe des *Meh ti* von Alfred Forke besprochen worden. Getreu dem Grundsatz unserer Zeitschrift hat die Redaktion dem Rezensenten völlig freie Hand gelassen. Trotzdem würden auf fast jeder Seite der Forkeschen Übersetzung, vor allem aber zu den Fußnoten, Berichtigungen und Ergänzungen anzugeben gewesen sein. Speziell *Meh Ti's* Bedeutung für die Textkritik des vorklassischen chinesischen Schrifttums wäre zu behandeln wert gewesen. Doch ist dies nicht so von Bedeutung, da ja jeder Sinologe in der Lage ist, die exakte Prüfung an der Hand des Textes selbst vorzunehmen.

Etwas anderes ist es mit Alfred Forkes neuester Arbeit, betitelt "*The World Conception of the Chinese. Their Astronomical, Cosmological and Physico-Philosophical Speculations*". London, 1925 (Arthur Probsthain). Darin sucht Forke das ganze Gebiet der chinesischen Astronomie, Kosmologie etc. in alter und neuer Zeit zu meistern. Eine Inhaltsübersicht gibt Folgendes an:

BOOK I: The Universe. A. Ancient Times. I. Beginnings of Chinese Astronomy. (a) Earliest reference, (b) Astronomers, (c) Astronomical observations, (d) Astronomical works, (e) Astronomical instruments. II. The Six Astronomical Systems. (1) Kai-t'ien System, (2) Han-t'ien System, (3) Hoan-yeh System, (4) Hsin-t'ien System, (5) Ch'ang-t'ien System, (6) An-t'ien System. III. Similar Theories of other Nations. IV. Creation. V. Destruction of the World. VI. Infinity of Time and Space. VII. Heaven and Earth. A. The Physical Viewpoint. (a) Substance, (b) Colour, (c) Form, (d) Yin and Yang the two substances of heaven and earth, (e) Dimensions. (1) Distance between heaven and earth. (2) World diameter and circumference of heaven. (3) Size of the earth. (4) Sizes of the sun, the moon, and the stars. (f) Functions of heaven and earth. (1) Passive Functions. (2) Active Functions. B. The Mythological-Religious Viewpoint. I. Heaven and Earth as Husband and Wife. II. Elementary Qualities of Heaven and Earth. III. Moral Qualities of Heaven and Earth. IV. The Relation of Man to Heaven and Earth. V. Analogies of Heaven and Earth with Man, Animals and Numbers. VI. Worship of Heaven and Earth. VII. Heavenly Bodies: Sun, Moon, Stars. 1. The Sun, 2. The Moon, 3. Eclipses of the Sun and the Moon, 4. Stars. B. Modern Times. I. Systems of the Universe. II. Creation. III. Destruction of the World and World Periods. IV. Infinity. V. Heaven and Earth. A. Natural Science. B. Philosophy. (a) Heaven a Spirit, Earth a Body, (b) The Spirit of Heaven and Earth. VI. Analogies between Heaven, Earth and Man. VII. The Heavenly Bodies, The Sun, The Moon, and The Stars. (a) The Motion of Heaven and the Stars, (b) Phases of the Moon, (c) Eclipses of the Moon, (d) Precession of the Equinoxes. BOOK II. Heaven. A. Physical Viewpoint. I. Subdivisions of Physical Heaven. (a) According to Seasons, (b) Regions of Heaven,



(3) The Nine-storied Heaven, (d) Buddhist and Taoist Heavens, (e) Heaven in other Countries, (f) Heaven as Paradise, (g) The Gates of Heaven. II. Qualities of Physical Heaven. B. Religious-Philosophical Viewpoint. I. Nature of Heaven. (a) Heaven the origin of all things, (b) Heaven governs the world, (c) Heaven as Providence, (d) Heaven acts like man, (e) Heaven according to Lao-tse and Wang Ch'ung, (f) Heaven according to Chang-tse, Ch'ang-tse and Chu Hsi. II. The Invocation of Heaven. III. The Personification of Heaven. BOOK III. Yin and Yang. A. Ancient Times. I. The Oldest Sources. II. The Original Meaning of Yin and Yang. III. Yin and Yang as Fluids and Primary Elements. IV. Yin and Yang the Substances of Heaven and Earth, the Sun and the Moon. V. The Alternation of the Yin and Yang during the Seasons and according to the Points of the Compass. VI. Yin and Yang cause the Weather. 1. Wind. 2. Thunder and Lightning. 3. Clouds, Fog, Rain and Dew. 4. Rain, Dew, Frost (Ice) and Snow. 5. Hail and Sleet. VII. Yin and Yang the Primary Substances of the Five Elements. VIII. Yin and Yang as Correlates. IX. Yin and Yang in Animals and Man. X. Yin and Yang in Cult. XI. Ying and Yang in Medicine (Su-wén). XII. Yin and Yang in Warfare. B. Modern Times. I. Evolution of Yin and Yang from the Primordial Principles. II. Qualities of the Two Primary Fluids. 1. The Old Notion of Substantiality, 2. Expansion and Contraction, 3. Motion and Rest, 4. Manifestation and Body, 5. Spirit and Body. III. Relations between and Combinations of Yin and Yang. IV. Localisation of Yin and Yang according to Quarters and Seasons. V. Yin and Yang the Constituent Parts of Weather. 1. Wind, 2. Thunder and Lightning, 3. Clouds, 4. Rain and Dew, Frost and Snow, 5. Vitiated Air. VI. Further Differentiation of Yin and Yang. VII. Yin and Yang as Correlates. VIII. Plants, Animals and Men produced by Yin and Yang. IX. Yin and Yang in Zoology and Botany. X. Analogies to Yin and Yang in other Countries. BOOK IV. The Five Elements. The Oldest Testimonies. Table of the Five Elements, the Four Seasons, and other Correspondences according to the I Ching. The Alleged Turkish origin of the Five Elements. Similar Classifications in other Countries. The Five Elements in the later Chou Epoch. I. Various Terms for the Elements. II. What are the Five Elements? III. Fluids, Substances and Seasons. IV. Transformations of the Elements (a) In Heaven: The Celestial Bodies and the Five Planets. (b) On Earth: The Inorganic and the Organic Kingdoms; Man. V. Local and Numerical Relations of the Elements. VI. The Different Modes of Enumerating the Five Elements. VII. The Regular Changes of the Elements during the Season. VIII. The Element Earth and its Season. IX. The Five Elements under their Religious and Metaphysical Aspect. X. Wrong Analogies.

Wie man sieht, die wichtigsten Probleme der chinesischen Kosmogonie und Kosmologie werden aufgerollt; unstreitig wird ein großes Material verarbeitet. Doch ist die Darstellung, da wichtige Angaben in der Literatur mißverstanden, bzw. nicht berücksichtigt sind, nicht frei von bedeutenden Irrtümern. Insbesondere ist nicht zu verstehen, warum Forke die Darstellung der "Five Elements" in Book IV ohne jede Änderung wieder abdruckt, die er bereits in seinem *Lun Hêng*, Part. II, 1911 als Appendix II gebracht hat. Diese Theorie der "Five Elements" beginnt er mit einer Angabe aus dem Kapitel Ta yü-mo des Shu-king (Ch. Cl. vol. III; Part. I, p. 56 ff.) wo die 六府 *liu fu* "the six treasures" d. h. „Die sechs Speicher“ genannt werden, mit der Parallelstelle aus dem Tso-chuan, (Ch.

Cl. vol. V., Part I, p. 247). Das Kunststück der Verwandlung in die "Five Elements" bringt Forke dadurch zustande, daß er das „sechste Element“ (穀 *ku* „Getreide“) nicht kursiv druckt. (Also *water, fire, metal, wood, earth* and grain). Als dann folgt die Erwähnung der 五行 *wu-hsing* „der fünf Gebrauchsstoffe“ (so z. B. *hsing* auch in der Bedeutung „gebrauchen“ „ausüben“ im *Shu-king* V, 9, 21; V, 27, 18 . . . von Gesetzen und dgl.), wie wir die *wu-hsing* vorderst nennen möchten, in dem Kapitel 甘誓 *Kan-shih* „der feierlichen Ansprache zu Kan“. (Ch. Cl. vol. III, Part I, p. 153). Darauf etwas ausführlich die Angaben des 洪範 *Hung-fan* „des gewaltigen (Flot?) Planes“. Nach einem kleinen Exkurs ins *Chou-li* bringt Forke ein paar der vielen Angaben im *Tso-chuan*. Es folgen Angaben aus Büchern des *Li-ki*, dem *Li-yün* und dem *Yüeh-ling* etc. In einer Zusammenstellung unter der Überschrift: What are the Five Elements? auf Seite 262 gibt er an: "The designation *Wu-hsing* goes back to the *Shuking* and implies that at these remote times the elements were conceived already as ever active essences, which again supposes the existence of some sort of a theory devised to explain the phenomena of nature. In the most ancient description of the elements contained in the *Shuking* (cf. above, p. 230) they are considered from the physical point of view as natural substances . . . At all events, the authors of the Classic had not some metaphysical entities in view, but the substances usually understood by the names: — water, fire, wood, metal and earth." Dagegen findet sich in einer anderen Zusammenfassung auf Seite 236/237 das Folgende: "Resuming the adduced old testimonies, we may assert that, at the time of *Confucius* and before, the theory of the Five Elements was known and developed in all its chief features. The elements are roughly described and conceived as partly physical, partly metaphysical entities." Hätte F. alle Belege beachtet, — es fehlen z. B. sämtliche Angaben aus dem *Chou-shü* — und die benutzten korrekt interpretiert, so wäre er zu dem Schlusse gelangt, daß in der ältesten Literatur als „die fünf Grundstoffe“ konkrete Stoffe in ihrer volkswirtschaftlichen Bedeutung gemeint sind und nicht transzendente Elemente. Und das um so mehr, als Forke l. c. p. 235/236 die beiden *Tso-chuan*-Stellen zitiert (Ch. Cl. V, 624/626 und 666/668), wo das Feuer

\* Die 三事 *san-shi* „drei Geschäftsträger“ des exp. *Ta Vi-suo* sind wohl auch verschieden von den im *Hung-fan* genannten 五事 *wu-shi* „fünf wichtigen Dingen“ „Dienstleistungsfällen“.

\* Daß 行 *hsing* in der Tat nicht „Element“ überetzt zu werden braucht, bloß, weil es später so heißt, ergibt sich schon daraus, daß es in den Verbindungen 三行, 九行 (so z. B. *Chou-shü* 4 (38) 52) ganz andere Bedeutungen hat. Nach den Kommentatoren zu *Sün-tse* 3 (6) 13 h<sup>1</sup> sind die 五行 gleichbedeutend mit den 五常 *wu-chang*.



als Gattin (妃, nicht »antagonistic element« wie Legge fälschlich übersetzt) des Wassers resp. dieses als „Männchen“ (牡) des Feuers bezeichnet wird. Das Han-shu (27 A. 3a) bringt es natürlich fertig, diese Angaben in seine Elementenlehre hineinzupraktizieren. Allein die Geschlechtsbezeichnung beweist m. E. gerade das Gegenteil, daß nämlich die Vorstellung von einem ewigen Kreislauf der Elemente durch ein umschichtiges, wechselseitiges „Überwältigen“ (勝) — das wesentliche Kennzeichen dieser Lehre — *noch nicht* vorhanden war. Denn wenn das der Fall wäre, so würde ja das Wasser dem vorangehenden Überwältiger gegenüber selbst wieder Weibchen, das Feuer dem nachfolgenden Überwältigten gegenüber Männchen sein — ein handgreifliches Unding.

Die 五行 werden übrigens einmal im Tso-chuan (Ch. Cl. V, 531) als die 5 „brauchbaren Stoffe“ (五材 *wu-t'ai*) bezeichnet, wobei der Schlußsatz „eines davon zu zerstören ist nicht angängig“ zugleich ein bezeichnendes Licht auf die Behandlung der Frage nach der Störung der Gesamtbewirtschaftung der 五行 durch schlechte Handhabung eines einzigen wirft.

Erst Tsou Yen im 4. Jhrh. v. Chr. machte anscheinend die 5 im ewigen Kreislauf einander überwindenden kosmischen Kräfte („Elemente“) daraus, wie aus dem Shi-ki hervorgeht. Erst von dieser Zeit an wird die Elementenlehre zweifellos durchgeführt. Es ist Lüß Puh-wei, der in seinen Monatsvorschriften<sup>1</sup> (Kap. 1—9 des Li-shi Ch'un-t's'u, dem Archetypus des Yüeh-ling des Li-ki) diese Elementenlehre konsequent anwendet<sup>2</sup>. Übrigens sind die 5 kosmischen Elemente anscheinend anfangs nicht 五行 *wu-hsing*, sondern 五德 *wu-teh* „die 5 Kräfte“<sup>3</sup> genannt worden, und erst nachher scheint die Verschweibung mit jenen *wu-hsing* vorgenommen worden zu sein.

<sup>1</sup> Vgl. auch Li-shi Ch'un-t's'u 13, 54 ff., wo die Elemente als kosmisch aufgefaßt sind, einander „überwindend“ und mit den Dynastien in Verbindung gebracht, wobei auch die Reihenfolge und die Farben beachtenswert sind.

<sup>2</sup> Allerdings findet sich im Chou-li 2, 1b (= Biot I, 94) eine verdächtige Stelle (die wörtlich auch im Li-ki 5 (12) 64b, cap. Nei-tsch (= S. B. K. 27, 461) wiederkehrt), welche die 五味 „die 5 Geschmäcke“ mit den 4 Jahreszeiten in Verbindung bringt und so die Elementenlehre voraussetzen scheint. Aber wenn das die chinesischen Kommentatoren und auch Biot als selbstverständlich annehmen, so scheinen sie trotzdem doch im Irrtum zu sein. Denn einmal gehört der 5. Geschmack (甘) zu den Speisen aller 4 Jahreszeiten — die Theorie wäre also mindestens noch unentwickelt — und sodann ist auch hier wieder (wie 2, 3b) ein sechstes „Element“, nämlich das „ölige“ (滑 *huah*), das die ganze Kombination umwirft. Im besten Falle wäre es ein schüchterner Versuch, und wenn es ein solcher ist, so liegt die Vermutung nahe, daß die Stelle zu den späteren Interpolationen gehört und möglicherweise erst aus dem Li-ki hineingeheimelt worden ist.

<sup>3</sup> Die Übersetzung „Tugend“ ist hier nicht am Platze, da man strenges Regiment doch nicht eigentlich als „Tugend“ bezeichnen kann. Die allgemeine Bedeutung „Eigenschaft“ — auch im ühlen Sinne — findet sich besonders in den sog. Shuanghüchern. Es entspricht etwa mhd. „tugend“.

Einen großen Raum nimmt bei Forkes Darstellung die Reihenfolge der *wu-hsing* (sequence of the Five Elements) ein. Auf Seite 230/231 gibt er an: "The sequence of the Five Elements is different from that in the *Hsia-shu*, inasmuch as here wood precedes metal. It is the sequence in which originally the elements were created. This at least is the opinion of *Chu Hsi*, which we shall examine later on." Und auf Seite 291 faßt er 4 Reihenfolgen konstruierend zusammen: a) Series of the creation of the elements. b) Series of their mutual production. c) Series of their mutual destruction. d) Series of their transformation. In Wirklichkeit sind ursprünglich nicht philosophisch-spekulative, sondern logische und stilistische Erwägungen maßgebend gewesen. Erst als die „Elemente“ kosmisch aufgefaßt wurden, ergab sich eine bestimmte Reihenfolge. So steht „Wasser“ vor „Feuer“, denn es überwindet das Feuer (indem das Wasser es auslöscht); „Feuer“ steht vor „Holz“, denn das Feuer überwindet das Holz (durch Verbrennen); „Metall“ steht vor „Erde“, denn es „überwindet“ sie (beim Graben, Pflügen) etc. Und dieses natürliche Stärkeverhältnis dieser Stoffe zueinander wird wohl auch der tatsächliche Ausgangspunkt für die Anordnung der kosmischen Elemente gewesen sein, ähnlich wie die Verknüpfung der Himmelsgegenden mit den Elementen auf deren Fundorten beruhen dürfte usw. Allzu knapp behandelt Forkes das Problem der 五味 *wu-wei* „der 5 Geschmücke“ im Verhältnis zu den *wu-hsing*. Auf S. 230 richtet er sich nach Legges z. T. falscher Übersetzung des *Hung-fan*, und auf Seite 238 gibt er ein Resumé aus dem *Li-yün*, „daß die 5 Töne, 5 Geschmücke und die 5 Farben nicht identisch sind mit den 5 Elementen, sondern nur in stetem Zusammenhang mit ihnen genannt werden“. In Wirklichkeit hätte F. unbedingt finden müssen, daß „die 5 Geschmücke“ zwar nicht als inhärente Eigenschaften der 五行 aufgefaßt sind, die selbsttätig und selbständig von diesen ausgesandt werden, sondern daß sie vielmehr nur aus besonderen, zum größten Teil überdies erst durch menschliche Beihilfe und durch das Zusammenwirken je zweier „Elemente“ (z. B. Schmiegsamkeit des Metalls durch Feuer) hervorgerufenen Eigenschaften derselben entstehend gedacht sind. Sind die 5 Geschmücke den 五行 logisch untergeordnet gedacht, so sind die 五事 den 五行 als eigenes, neues und selbständiges Item gegenübergestellt, d. h. es sind die Eigenschaften, welche der vollkommene Mensch und besonders der herrschende besitzen muß, um der Pflicht des 事, d. h. des Dienens und Verwaltens zu genügen, d. h. um den Götter-, Ahnen-, Eltern- und Fürstendienst, sowie die Amtsgeschäfte (die ja alle 事 sind) richtig vollziehen zu können.

So weit für heute zum Kapitel der sog. „5 Elemente“. Ebenso viele Ausstellungen ließen sich beim Kapitel „Yin und Yang“ machen. Die Grundelemente der Theorie habe ich in *Asia Major*, Einführungsband (Hirth Ann-



versary Volume) pp. 306 ff. zu geben versucht. Auf diese Frage komme ich noch ausführlich zurück, ebenso auf die einzelnen Kapitel „der Schöpfung“, des „Himmels“, der „Erde“, der „Sterne“ etc., die Forke mehr oder minder ausführlich behandelt. Es sind dieselben Vorzüge und Mängel in der Darstellung wie oben bei den „5 Elementen“ vorhanden. M. E. liegen bei Forke die Fehlerquellen — bei aller Anerkennung der Leistung — in der textkritisch mangelhaften Zusammenstellung der angezogenen Belege und den nicht exakten Übersetzungen der vorklassischen Literatur, Mängel, denen auch andere zuweilen erlegen sind. Beispiele zu der oben ausführlicher besprochenen „Elementenlehre“ finden sich des öfteren bei Legge, Chavannes, Couvreur. Nur ein Mann von der philologischen Überlegenheit und der linguistischen Akribie eines Conrady konnte souverain die ganze vorklassische Literatur übersehen und meistern. Aus der Fülle der Beispiele zu obengenannten Problemen habe ich mir aus Vorlesungen und Besprechungen gemerkt bzw. verzeichnet: die richtige Wiedergabe des 沝 *tsch* im Kapitel Hung-fan wie auch sonst im Shu-king und Shu-king, da es ein Ausgangs- und Angelpunkt für die Bedeutung der 五行 mit ist. Mit einer großen Anzahl von Belegen hat C. bewiesen, daß das 沝 vielleicht dem aktiven 沝 [nur zweimal (Shu-king V, 4, 14 u. V, 4, 15) vielleicht dem kopulativen 沝] entspricht, und daß ihm der Nebenbegriff des Rührigen, Lebhaften, Spontanen und Schöpferischen anhaftet. Man vergleiche damit, was Legge daraus macht! Auch das 洩 im Shu-king V, 4 wird von Legge, Chavannes etc. durchgehends nicht korrekt übersetzt. Sodann sind die Epitheta<sup>1</sup> für die einzelnen Elemente in V, 4, 5 also z. B. die des Wassers 𣶒 下<sup>2</sup> *jun hia* etc. nicht als *Participien*, sondern abstrakt als *Nomina actionis* gedacht. Und nun sehe man zu, was aus dem Paragraphen der 5 Geschmücke im Shu-king V, 4, 5 bei Legge (dem sich Forke im wesentlichen anschließt) wird, und wie der Passus nach Conrady zu übersetzen ist.

## Nach Legge

## Nach Conrady:

“That which soaks and descends be- Das Durchtränken und Herabfließen  
comes salt; that which blazes and schafft das Salzige, das Flammen  
ascends becomes bitter; that which und Emporsteigen schafft das Bit-  
is crooked and straight becomes tere; das Krumm- und Gerademachen  
sour; that which obeys and changes (-werden) schafft das Saure; das Sich-  
becomes acid; and from seed-sowing fügen und Ändern (fügsam sich Ändern)  
and ingathering comes sweetness”. schafft das Beißende (Scharfe), und  
das Säen und Ernten schafft das Süße.

<sup>1</sup> Forke p. 262 hat: “Water becomes salt” etc., was sicherlich unrichtig ist, da die Wiederholung der Epitheta nur die speziellen *Eigenschaften* der Stoffe bedeutet und diese die Wirkung hervorbringen, nicht die Stoffe selbst.

Meister J. Legge folgt dem Kommentator Hia Süan (Kaiserl. Ausg. 11, 11\*), der z. B. bei den Epitheta für „Wasser“ zu sagen weiß, daß süßes Quellwasser durch Einströmen ins Meer zu Salzwasser „verdickt“ werde, eine Erklärung, die auch Forke mit den Worten abtut: „Of course, pure water is not salt, but tasteless, yet as the commentators (!) remark, it becomes salt in the ocean, a wrong notion.“ Ein zweiter Kommentator (s. P. W. Y. F. s. v.) ist der Ansicht, daß sich das Süßwasser durch langes Einsickern in die Erde in salziges verwandelt. Eine ebenso sinnlose Erklärung.<sup>1</sup> Dagegen hat Conrady auf eine Bemerkung in *Richthofens Tagebücher* I, 519 zurückgegriffen, wo R. über die Salzgewinnung am Fen-ho, bei P'ing-yang-fu (dem ältesten Mittelpunkt der chinesischen Kultur) folgendermaßen berichtet: „Kurz vor dem Übergang (über den Fen-ho) kamen wir nach einem Dorf, wo Salz bereitet wurde. Eine Anzahl großer Töpfe mit siebförmig ausgeschlagenem Boden stand auf einer Plattform neben einander. In denselben wurde ein brauner Lehm festgestampft, bis er die Gefäße bis einige Zoll unter dem Rand erfüllte. Der Rest des Raumes wurde mit Wasser angefüllt, das nun das Salz aus dem Lehm extrahierte. Unten standen Schalen, welche die Lauge auffingen. Hier krystallisiert schon bei freier Luft Salpeter aus, welcher entfernt wird; der Rest der Lauge wird eingedampft, und man erhält ein weißes, aber unreines Salz . . . Man hat also künstlich den Prozeß der Bildung von Salzkrusten bei Salzseen nachgeahmt.“ Das klingt doch geradezu wie ein Kommentar zu der vorliegenden Stelle. Hier schafft in der Tat „das Durchtränken und Herabfließen das Salzige“ (鹹 *hien*, wobei überdies zu bemerken ist, daß diese Lauge ebenso wie der salzige Niederschlag (z. B. von T'ai-yüan-fu) mit nächstverwandtem Worte 澆 *hien* heißt). In gleicher Weise läßt sich dies für die andere Epitheta nachweisen. Bei Nr. 5 (Erde) ist es sogar Legge aufgedämmert, denn nicht der *Beizte* und *Beerntete*, und auch nicht das *Gesäte* und *Geerntete* (das vielmehr süß ist) „*schafft*“ die Süßigkeit, sondern die *Tätigkeit* des Säens und Erntens (wobei in 作 vielleicht sogar noch die Bedeutung „das Land bestellen“ [Shu-king III, 1, 1, 9, 18 u. 3.] anklingen könnte); das *Gesäte* und *Geerntete* ist es, was man „im Munde behält“ (dies ist wohl die Bedeutung des Schriftzeichens 含; jedenfalls entspricht sie der Etymologie, cf. 含 *han* (*ham*) „im Munde halten“ und verwandte Wörter). Nach alledem dürfte auch Forke nunmehr nicht sagen. „It is difficult now to say which considerations led the ancient Chinese to attribute just these tastes to the five elements“ (Seite 262/263). Chavannes ist

<sup>1</sup> Ich habe diese Stelle willkürlich herangegriffen, aber sie beweist klassisch, was auf chinesische Kommentatoren zu geben ist. Jeder, der einen chinesischen Text genau interpretiert hat, kennt das zur Genüge. Und doch wird so oft die Leipziger Conrady-Schule als „extern“ bezeichnet, — weil sie neben einer exakten grammatischen Methode und Realkenntnissen auch noch den gesunden Menschenverstand zu Hilfe nimmt.



ebenfalls in diesen Fragen, die 五行 betreffend, irre gegangen. Es ist oftmals zu beobachten, daß sich dieser sonst so große Sinologe bei diesen Fragen dreht und windet. Einmal erklärt er (M. H. I, Einl. p. 144 u. III, p. 435; Anm. 4) Tsou Yen als ihren ersten Vertreter, wenn er nicht ihr „Haupterfinder“ sei, dann wieder an andern Stellen ignoriert er diese Tatsache; in M. H. IV, 219, 5 nimmt er einen Fehler des Textes an und vergißt dabei, daß er bei einer Umstellung der Reihenfolge der „Elemente“ dann auch die entsprechenden Umstellungen in den nachfolgenden Paragraphen, die mit auf die „5 Elemente“ bezogen zu werden pflegen, machen müßte, also zumindest eine *dreimalige* Umstellung! Schuld daran ist hier ebenfalls meistens die ungenaue Übersetzung. So übersetzt er z. B. 日 in M. H. IV, 220 mit „*doit être*“, oder 土爰稼穡 „die Erde, *da* säet und erntet man“ oder „die Erde (ist es), *wo* man säet und erntet“ auf selber Seite mit: celle (d. h. la nature) de la terre est d'être semée et moissonnée. etc. etc. Am weitesten geht wohl Couvreur z. B. unter dem Zeichen 智 *wei*. Dort gibt er den Satz 思曰睿... „Denken wird definiert als durchdringend“ mit folgender Phrase wieder: „efforcez-vous de pénétrer le fond des questions“ und den entsprechenden am Schluß: celui qui pénètre le fond des choses.“ Das dürfte für heute genug sein. Wir müssen heraus aus dem Turm der allgemeinen Übersetzungsplatitüden und vorerst Bausteine zu einer Grammatik der vorklassischen und klassischen Sprache haben.

Bruno Schindler





### *In eigener Sache.*

In der Beilage zu Mitteilungen des Verbandes der Deutschen Hochschulen hat Herr Dr. Georg Karo, Professor für Archäologie an der Universität Halle, einen Schriftsatz erscheinen lassen unter dem Titel: „Der geistige Krieg gegen Deutschland“. Darin findet sich auf Seite 8, Anmerkung 13 der folgende Passus: „Freilich, wie kann man mit den Schweizern rechten, wenn in der neu-gegründeten, in Leipzig erscheinenden Zeitschrift „Asia Major“ die Mehrzahl der deutschen Mitarbeiter ihre Beiträge in englischer Sprache veröffentlicht“. Wir bedauern, zu dieser Bemerkung in dieser Zeitschrift nicht Stellung nehmen zu können, getreu unserm Grundsatz, den wir im Einführungsband 1922 auf Seite LXXIII im „Vorwort des Herausgebers“ aufgestellt haben, die Zeitschrift von persönlicher Polemik frei zu halten. Außerhalb dieser Zeitschrift aber würden wir Herrn Prof. Georg Karo gern mit einer Antwort dienen, vorausgesetzt, daß er folgende Vorfragen präzise beantwortet:

1. Weiß Herr Prof. Karo, daß unsere Zeitschrift nicht „neu gegründet“ ist, sondern bereits im 3. Jahrgang erscheint?
2. Woher nimmt Herr Prof. Karo die Berechtigung, über Dinge mit Sachkenntnis ein Urteil zu fällen, die Indien, Zentralasien und den Fernen Osten betreffen?
3. Hat Herr Prof. Karo die Bände der „Asia Major“ eingehend gelesen, bevor er seine obigen Ausführungen gemacht hat, bezw. hat er sie bisher überhaupt gesehen?
4. Hat Herr Prof. Georg Karo persönlich auch Opfer an Geld gebracht, um orientalische Veröffentlichungen, im besonderen über Indien und den Fernen Osten, drucken zu lassen, die in deutscher Sprache geschrieben sind und wieviel Stück dieser Werke sind in den betreffenden Ländern gekauft und gelesen worden? Welche Summe hat Herr Prof. Karo dafür verausgabt?
5. Weiß Herr Prof. Georg Karo, daß es z. B. fast keinen Ordinarius für Indologie in Deutschland gab und gibt, der nicht Arbeiten in englischer Sprache veröffentlicht hat? Zu welchem Zwecke ist das wohl geschehen? Sind das alles Verräter am Deutschtum?

*Verlag und Schriftleitung der „Asia Major“.*





Soeben gelangte zur Ausgabe:

# DENKMÄLER DER IKONENMALEREI

In kunstgeschichtlicher Folge bearbeitet

von

OSKAR WULFF

außerordentlichem Professor der Universität u. Kunst am Kaiser-Friedrich-Museum in Berlin  
und

MICHAEL ALPATOFF

Assistent am Archäologischen Institut der Universität Moskau

Ganzeleinenband in Folioformat etwa 300 Seiten auf Büttenpapier mit  
3 mehrfarbigen und über 100 einfarbigen Abbildgn. Preis M. 180.—

Dieses Werk bietet die erste umfassende Übersicht der Gesamtentwicklung der Ikonenmalerei, wie sie bisher nicht nur in der deutschen, sondern auch in der ausländischen Literatur fehlte.

In einer Auslese besonders wertvoller Denkmäler werden hier die Erkenntnisse der neueren Ikonenforschung der Wissenschaft und dem weiteren Kreise der Freunde alter Kunst vermittelt.

Professor Oskar Wulff schildert die Entstehung der Ikone in der christlichen Spätantike und behandelt die ihm zugänglichen Denkmäler der mittel- und spät- (bzw. italo-) byzantinischen Malerei (und einzelne russische) aus den westeuropäischen Museen von Berlin, München, London, Paris, Rom und Florenz, von denen mehrere hier zuerst in farbiger Wiedergabe, andere überhaupt zum erstenmal abgebildet werden.

Dem russischen Forscher ist die Beschaffung und Bearbeitung des in Rußland befindlichen Bilderschatzes größtenteils zu verdanken. Die von ihm veröffentlichten griechischen und zumal die russischen Ikonen waren bisher außerhalb Rußlands meistenteils unbekannt.

Das Werk eröffnet uns den Einblick in eine dem Abendländer bisher gänzlich fremde Kunstanschauung und Kunstwelt.

## Inhalt:

Die Entstehung der Ikonen in der altchristlichen Kunst — Die byzantinische Ikonenmalerei im frühen und im hohen Mittelalter — Die alt-russische Ikonenmalerei im XIII. und XIV. Jahrhundert — Die byzantinische Ikonenmalerei des Zeitalters der Paläologen — Die russische Ikonenmalerei im XIV.—XVI. Jahrhundert — Die italo-byzantinische Schule und der Ausgang der griechischen und russischen Ikonenmalerei — Kritische Erläuterungen zu den Tafeln — Literaturverzeichnis

Illustrierter Prospekt steht kostenlos zur Verfügung

AVALUN-VERLAG · HELLERAU BEI DRESDEN

# OSTASIATISCHE ZEITSCHRIFT

Beiträge zur Kenntnis der Kunst und Kultur  
des fernen Ostens

Herausgegeben von

OTTO KÜMMEL    WILLIAM COHN    ERICH HÄNISCH

Neue Folge. 2. Jahrgang. Der ganzen Folge 12. Jahrgang

**Jährlich Mark 36.—**

Die Ostasiatische Zeitschrift ist die älteste bestehende deutsche Fachzeitschrift zur wissenschaftlichen Erforschung der Kultur Ostasiens, und sie ist die erste Zeitschrift in Europa und Amerika, die die Erforschung der Kunst Indiens und Ostasiens in die Hand nahm. Von Anfang war es ihr Bestreben, wirklich Bausteine für eine Wissenschaft vom fernen Osten herbeizutragen und sich von allen feuilletonistischen Plaudereien fernzuhalten. Diesen Zielen wird sie in ihrer neuen Folge treu bleiben.

Heute, wo Ostasien gleichsam Mode geworden ist, ist es mehr als je notwendig, Kritik zu bewahren, sich vor vorschnellen

Synthesen zu hüten und vor allem die literarischen

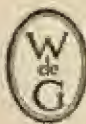
und künstlerischen Quellen möglichst

unverfälscht zu Worte kommen

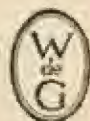
zu lassen.

Bestellungen nimmt jede Buchhandlung entgegen

\*



WALTER DE GRUYTER & CO.,  
BERLIN





日 獨 學 藝

# JAPANISCH-DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFT UND TECHNIK (NICHİ-DOKU GAKUGEI)

Herausgegeben von Professor Dr. A. SATA, Osaka

mit Unterstützung des Deutsch-Japanischen Vereins in Osaka, des Instituts  
für Kultur- und Universalgeschichte und des Ostasiatischen Seminars der  
Universität Leipzig

## SCHRIFTFÜHRUNG

Prof. Dr. Sata, Prof. Dr. Härtel und Professor Dr. Ueberhaas an der Medizinischen  
Akademie Osaka; Prof. Dr. Doren, Prof. Dr. Haas, Prof. Dr. Rassow, Prof. Dr.  
Spalteholz, Prof. Dr. Sudhoff und Dr. Wedemeyer an der Universität Leipzig.

## Aus dem Inhalt:

Abderhalden: Neue Ergebnisse und Forschungswege der Eiweißchemie. —  
Angenheister: Die geophysikalischen Methoden zur Erforschung des Erdinnern  
und ihre praktische Verwendung. — Aschoff: Der gegenwärtige Stand der  
Pathogenese der menschlichen Lungenschwindsucht. — Bumke: Paralyse-Probleme. —  
Goldschmidt: Strafrecht und Strafverfahren in Deutschland seit dem Kriege. —  
Grossmann: Die Lösung der Südauffrage in Deutschland und Japan. — Härtel:  
Deutsche Chirurgie und Weltkrieg. — Halonn: Die Rekonstruktion der chinesischen  
Urgeschichte durch die Chinesen. — Höche: Der wissenschaftliche Gewinn aus der  
Encephalitis-Epidemie. — Hofacker: Die Reform des deutschen Rechts. —  
v. Jaschke: Der gegenwärtige Stand der Bekämpfung des Gebärmutterkrebses in  
Deutschland. — v. Langsdorff: Versuchsmittelschwachmotorigen Leichtflugzeugen. —  
Lorenz: Die Widerstandskräfte der Mechanik. — Meisenheimer: Bastard-  
forschung und Sexualprobleme. — Mithoe: Der jetzige Stand und die Zukunft  
der Farbenphotographie. — Miyajiri: Schistosoma japonicum, Katsurada, außerhalb  
des Säugenderlebens. — Natorp: Über den Ausgangspunkt der Philosophie. —  
Oatwald: Kunst und Wissenschaft. — Rickert: Internationalität der Kultur-  
wissenschaft. — Rinne: Über das feinsauliche Wesen der Materie nach dem Vor-  
bilde der Kristalle. — Schneider: Das Gesetz des Übergangs großer geistiger  
Leistungen in die Masse. — Seiferth: Der Magnus-Effekt. — Spielmeyer:  
Zum Paralyse-Fabesproblem. — Siler-Somlo: Der Sozialisierungsgedanke in der  
deutschen Reichsverfassung. — Stritz: Die deutsche Siemspolitik nach dem  
Kriege bis zum Frühjahr 1923. — Uyama: Über das Verhalten des Farbensinnes  
nach der Starextirpation. — Wilbrandt: Der Klassenkampf als Objekt der Sozial-  
politik. — Yamagata: Ein kurzer Rückblick auf unseren künstlichen Feerkreis. —  
Yoshida: Wichtige Resultate japanischer Ascarisforschung der letzten Zeit. —

Die Zeitschrift erscheint (seit Juli 1923) in Monatsheften von je etwa 32 Seiten Text.  
Preis des Jahrgangs, 12 Hefte, in Deutschland Gm. 5.—, außerhalb Deutschland  
Ven 9.—. Das Einzelheft Gm. —.50 bez. Ven —.80. Prospekte und Probehefte gratis.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlag: Deutsche Wissen-  
schaftliche Buchhandlung G. C. Hirschfeld GmbH, Kailsha, Kobe (Japan), oder durch  
die Anstiefernngsstelle in Deutschland F. Hoffmann & Co., Lühbk, Königsstraße 19.

# ASIA MAJOR

Vol. II, Fasc. 1

The Volume is dedicated to

Dieser Band ist gewidmet

**PROFESSOR DR. F. W. K. MÜLLER**

Direktor beim Museum für Völkerkunde, Berlin

## Table of Contents

Life and Work of Professor  
F. W. K. Müller  
with portrait

Bibliography of his works  
from 1889 to 1924

- J. Masuda . . . . . Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist  
Schools. A Translation of the Hsüan-chwang Version of Vasu-  
mitra's Treatise 異部宗輪論. Translated with Annotations.
- S. K. Belvalkar . . . . . The Application of a few Canons of Textual and  
Higher Criticism to Kālidāsa's Śākuntala.
- E. Hultzsch . . . . . Māgha's Śiśupālavadhā. Nach den Kommentaren  
des Vallabhadeva und des Mallināthasūri ins Deutsche über-  
tragen (Einleitung).
- C. Brockelmann . . . . . Volkskundliches aus Alturkestan.
- W. Barthold . . . . . Ein Denkmal aus der Zeit der Verbreitung des  
Islams in Mittelasien.
- N. Poppe . . . . . Zum Feuerkultus bei den Mongolen.
- M. Granet . . . . . Remarques sur le Taoïsme Ancien.
- E. von Zach . . . . . Tu Fu's längstes Gedicht.

## Miscellanies

- R. Schor . . . . . Einige russische Märchenparallelen zu „Bhārata-  
kadvātrīṃśikā“
- E. von Zach . . . . . Über Fehler im P'eiwényünfu.

## Notices of Books

Subscription price for the whole  
Volume \$ 14.30, £ 3.3.—  
Single number \$ 4.75, £ 1.1.—

## Inhaltsverzeichnis

Leben und Werk von Herrn Prof.  
F. W. K. Müller  
mit Bild

Veröffentlichungen  
Prof. F. W. K. Müllers von 1889-1924

## Miscellen

## Bücherbesprechungen

Subskription für den ganzen Band  
Gm. 60.—  
Einzelheft Gm. 20.—



## ASIA MAJOR

Introductory Volume  
Hirth Anniversary Volume  
presented to

**FRIEDRICH HIRTH**

Professor of Chinese,  
Columbia University, New York,

in honour of his seventy-fifth birthday, by his Friends and Admirers

The work contains 28 original and scholarly contributions dealing with Far Eastern Art and Civilisations

by

C. BROCKELMANN, A. CONRADY, E. ERKES, JOHN C. FERGUSON, A. FORKE, H. HAAS, G. HALOUN, F. HOMMEL, L. C. HOPKINS, B. KARLGREN, AGNES E. MEYER, O. NACHOD, J. NÉMETH, E. H. PARKER, A. VON ROSTHORN, B. SCHINDLER, SIR AUREL STEIN, R. STÜBE, Z. VON TAKÁCS, E. A. VORETZSCH, A. WALEY, M. WALLESER, A. WEDEMEYER, F. WELLER, C. E. WILSON, Z. L. YIH.

Notes and Queries, Miscellanies,  
Bibliography of Japan for 1914,  
plates and maps  
net £ 3.15.— in cloth

Einführungsband  
Hirth-Festschrift

gewidmet

**FRIEDRICH HIRTH**

früher Professor des Chinesischen  
an der Columbia-Universität, New-York,

zu seinem 75. Geburtstage

Das Werk enthält 28 wissenschaftliche Beiträge aus der ostasiatischen Kultur- und Kunstgeschichte

von

Notes and Queries, Miscellen,  
Bücherschau, Karten und Tafeln  
75 Goldmark in Ganzleinen  
60 Goldmark broschiert

## ASIA MAJOR

Vol. I

dedicated to

gewidmet

**A. CONRADY**

The Volume contains contributions  
by

J. HERTEL, C. BROCKELMANN, F. O. SCHRADER, A. H. FRANCKE, G. HALOUN, A. FORKE, E. VON ZACH, LIN YÜ-T'ANG, F. M. TRAUTZ, CH. KRAUSE, L. SCHERMAN, J. SCHEFTELOWITZ, O. MÄNCHEN-HELFEN, B. SCHINDLER, É. SIMON, N. POPPE.

Miscellanies, Bibliography of Japan for 1916,  
Notices of Books, Plates and a map  
The Volume comprises V + 834 pages  
Price \$ 14.30, £ 3.3.—  
Single number: \$ 4.75, £ 1.1.—

Der Band enthält Beiträge  
von

Miscellen, Japanbibliographie für 1916,  
Bücherbesprechungen, Tafeln und 1 Karte  
Umfang des Bandes V + 834 Seiten  
Preis des Bandes 60 Rm.  
Einzelnummer sonst 20 Rm.

# ISLAMICA

Zeitschrift für die Erforschung der  
Sprachen und Kulturen der  
islamischen Völker  
Beiband  
zur „Asia Major“

A Journal devoted to the Study  
of the Languages, Arts and Civil-  
isations of the Islamic Peoples  
Supplement volume of the „Asia  
Major“

Herausgegeben von

Edited by

A. FISCHER

Jährlicher Subskriptionspreis (für  
ca. 32 Bogen) im voraus zu ent-  
richten: Rm. 50.—  
Einzelnummer: Rm. 15.—

Annual Subscription price (for  
about 32 pages), payable in  
advance £ 2.10.—, \$ 12.—  
Single numbers: sh. 15.—, \$ 3.60

Vol. I, Fasc. I

## Inhaltsverzeichnis

## Contents

Vorwort des Herausgebers

Editorial Notes . . . . . III

### Aufsätze

### Articles

Imra'alqais. — Die arabischen Vorschlagvokale und das Alif al-waṣl. — Die Nabataer und ihre Sprache. — Der Gottesname II (El, II, III) u. a. Eine Erwiderung. Von A. Fischer . . . . .	1
The Well in Ancient Arabia. By E. Bräunlich . . . . .	41
Das <i>Kitāb al-Lāmāt</i> des Ahmad ibn Fāris. Von G. Bergsträsser . . . . .	77
A hitherto undiscovered Volume of Yāqūt's <i>Dictionary of Learned Men</i> . By D. S. Margoliouth . . . . .	100
Arabic Instruction in France. By E. Pröbster . . . . .	106
The Common Ideals of Sūfī and Western Poetry. By C. E. Wilson . . . . .	109
Iqbāl's "Message of the East" ( <i>Payām-i Mashriq</i> ). By Reynold A. Nicholson . . . . .	112
Ein schwerer und doch leichter altarabischer Vers. (Naqā'id Garīr wa-l-Farazdaq ١١٢, 9). Von A. Fischer . . . . .	125

### Sprechsaal

### Notes and Queries

A. Fischer, Zum Gebrauch des einfachen Konditionals im heutigen Türkisch. . . . .	132
--	-----

### Bücherbesprechungen

### Notices of Books



Soeben wurde ausgegeben:

Just issued:

# ISLAMICA

Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen  
und der Kulturen der islamischen Völker.  
Beiband zur „Asia Major“

A Journal devoted to the Study of the Languages,  
Arts and Civilisations of the Islamic Peoples.  
Supplement volume of the „Asia Major“

Vol. I, Fasc. 2 ac 3

## Inhaltsverzeichnis

### Aufsätze

- Arabische Eichungsstempel, Glasgewichte und Amulette aus Wiener  
Sammlungen, mit 5 Tafeln. Von A. Grohmann . . . . . 145
- Über Palatalisationserscheinungen und andere *i*-Wirkungen in den  
Bantusprachen. Von M. Heepe . . . . . 227
- Die paradiesischen Jungfrauen (Ĥūrīs) im Islam. Von E. Berthels 263
- The Well in Ancient Arabia (continued from pag. 76). By E. Braunlich 288
- Zur Entstehung und Komposition von Abū-l-'Alā's *Risālat al-ġufrān*.  
Von I. Kratschkovsky . . . . . 344
- Zu Al-Maqrīzī's Schrift *Al-Ĥabar 'an al-bāṣar*. Von F. Tauer . . 357
- Imra' alqais. — Die arabischen Vorschlagvokale und das Alif al-waṣl. —  
Die Nabatäer und ihre Sprache. — Der Gottesname II (El,  
Īl, Ill) u. a. — Eine Erwiderung. (Fortsetzung von Seite 40.)  
Von A. Fischer . . . . . 365
- Zur Wurzel *اَلْج* (جَل). Von A. Fischer . . . . . 390

### Sprechsaal

### Notes and Queries

- G. Bergsträsser, Nachträge zu: Das *Kitāb al-Lamāt* des Aḥmad ibn  
Fāris (Islamica I, 1 p. 77 ff.) . . . . . 398
- A. Fischer, Nachtrag zu Islamica I, 1 p. 128. . . . . 399

### Bücherbesprechungen

### Notices of Books

- Oskar v. Niedermeyer, *Afganistān*, Bearbeitet von Oskar v. Nieder-  
meyer und Ernst Diez. Von R. Hartmann . . . . . 400

### Verzeichnis der zur Besprechung eingegangenen Schriften

### List of Books received for review 405

Im Satz befindet sich:

In the press:

# ISLAMICA

Vol. II

gewidmet:

dedicated to

A. FISCHER

Professor für orientalische Sprachen an der Universität Leipzig

Herausgegeben von

Edited by

E. BRÄUNLICH

## INDEX AUCTORUM

- W. BARTHOLD, Eine Zamahšarī-Handschrift mit alttürkischen Glossen.  
H. BAUER, Einige Fälle absichtlicher Umgestaltung von Wörtern im Semitischen.  
G. BERGSTRÄSSER, Die Koranlesung des Hasan von Basra.  
E. BRÄUNLICH, Al-Ḥatīl und das Kitāb al-'Ain.  
C. BROCKELMANN, Fabel und Tiermärchen in der älteren arabischen Literatur.  
E. G. BROWNE, A Parallel to the Story in the Mathnawī of Jalālu 'd-Dīn Rūmī, of the Jewish King who persecuted the Christians.  
FR. BUHL, Faßte Muḥammed seine Verkündigung als eine universelle, auch für Nichtaraber bestimmte Religion auf?  
W. CASSEL, Zur altarabischen Teratologie.  
C. FRANK, Über den schiitischen Mudschtahid.  
M. GASTER, A Mahdi in Tripoli in the year 1589.  
W. GORDLEVSKY, Zur Frage über die „Dönme“. (Die Rolle der Juden in den Religionssekten Vorderasiens.)  
A. GROHMANN, Beiträge zur arabischen Epigraphik und Papyruskunde. I. Die arabischen Steininschriften der kunsthistorischen Sammlungen in Wien.  
I. GUIDI, Una preghiera musulmana.  
R. HARTMANN, Zur Frage des Fortlebens historischer Erinnerungen in der Überlieferung der Beduinen.  
J. HELL, Al-'Abbās Ibn al-Aḥnaf, der Minnesänger am Hofe Hārūn ar-Rašīd's.



- J. J. HESS, Die Namen der Richtungen und Winde bei den Beduinen des inneren Arabiens und die arabische Kompaß-Rose.
- J. HOROVITZ, Die poetischen Einlagen in der Sira.
- P. KAHLE, Eine Zunftsprache der ägyptischen Schattenspieler.
- I. KRATSCHKOVSKY, Ibn Ḥalawaih's Kitāb al-riḥ.
- F. KRENKOW, The Elegy upon al-Mughira ibn al-Muhallab.
- B. LANDSBERGER, Das akkadische Verbum, eine Skizze.
- G. LEVI DELLA VIDA, Alcuni versi del Califfo Jazīd I.
- D. S. MARGOLIOUTH, Some Extracts from the Kitāb al-Imtā' wal-Mu'anasah of Abū Ḥayyān Tauḥīd.
- BR. MEISSNER, Zwei Reliefs Assurbanipals mit Darstellungen von Arabern.
- E. MITTWOCH, Muḥammeds Geburts- und Todestag.
- R. A. NICHOLSON, An early Arabic version of the Mi'rāj of Abū Yazīd al-Bisṭāmī.
- M. FRH. V. OPPENHEIM, Das Djerīd-Spiel.
- J. PEDERSEN, Zur Erklärung der eschatologischen Visionen Henochs.
- E. PRÖBSTER, Die Aḡwiba des Tāndī b. Sōda.
- O. RESCHER, Die Risāle el-Ḥātimīje in Faksimile (nach einer Stam-buler Hds.) und in Übersetzung.
- H. RITTER, Kleine Beiträge zur türkischen Grammatik und Stilistik aus der Dolmetscherpraxis.
- A. SCHAADE, Attributive, appositionelle und anknüpfende Relativ-sätze im Arabischen und Syrischen.
- J. SCHACHT, Aus zwei arabischen furūq-Büchern.
- H. H. SCHAEDE, Der Parsentraktat 'Ulamā i Islām neu herausge-geben.
- H. STUMME, Ein türkisches Kochbuch und fünf seiner schönsten Pilawrezepte.
- CH. C. TORREY, A Misplaced Leaf in al-Kindī's History of the Qādis of Egypt.
- G. WEIL, Arabische Verse über das Ausleihen von Büchern.
- F. H. WEISSBACH, Arabien und Babylonien im 6. Jahrh. v. Chr.
- K. V. ZETTERSTÉEN, Aus dem Diwān al-tadbiḡ al-Giljānī's.
- H. ZIMMERN, Die babylonischen Fremdwörter im Arabischen.

VERLAG DER ASIA MAJOR, LEIPZIG.  
KURPRINZSTR. 14

---

# CAUCASICA

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ERFORSCHUNG DER SPRACHEN  
UND KULTUREN DER KAVKASUSVÖLKER

HERAUSGEGEBEN

VON

A. DIRR

**Heft 1 enthält u. a.:**

Vorwort des Herausgebers

O. G. v. WESENDONK: Über Georgisches Heidentum.

J. TROMBETTI: Zur Toponymik des Mittelmeergebietes.

Bücherbesprechungen.

Preis Rm. 10.—.

**Heft 2 enthält:**

H. JUNKER: Das Awestaalphabet und der Ursprung der armenischen  
und georgischen Schrift. (Teil I)

G. GRAF: Der georgische Physiologus.

A. TROMBETTI: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft.

O. G. v. WESENDONK: Nachträge zum Georgischen Heidentum.

A. DIRR: Zum Ethnicon „Abchas“.

Kleine Mitteilungen, Literatur.

Preis Rm. 20.—



VERLAG DER ASIA MAJOR, LEIPZIG  
KURPRINZSTR. 14

---

# ARMENIACA

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ERFORSCHUNG DER SPRACHE  
UND DER KULTUR ARMENIENS

HERAUSGEGEBEN

VON

K. ROTH

\*

Fasc. I enthält:

Vorwort des Herausgebers.

K. Roth: Die armenischen Studien und ihre heutigen Aufgaben.

J. Strzygowski: Armenien und die vorromanische Holzbaukunst  
(mit zahlreichen Abbildungen).

Schwieger: Kunst und Naturtatsachen, Haus und Holz in kaukasi-  
schen Gebieten (mit über 100 Abbildungen und einer farbigen Karte).

Bücherbesprechungen.

Preis Rm. 30.—

VICTOR VON STRAUSS  
LAO-TZE'S  
TAO-TEH-KING

in originalgetreuer Neuausgabe

*Prof. Otto Franke, Berlin, schreibt in der „Deutschen Literaturzeitung“,  
35. Heft, S. 2363: „ . . . um so freudiger ist er überrascht, durch diese  
kostbare Gabe der „Asia Major“, die uns den Wust von „Übersetzungen“  
des Tao-tê-king vergessen lassen kann.“*

In Ganzleinen gebunden M. 16.—

---

WOITSCH  
Lieder eines chinesischen Dichters  
und Trinkers  
(Po Chū-i)

Illustriert von R. HADL

- I. Ausgabe auf Werkbütten, kartoniert . . . . . M. 10.—  
II. Ausgabe auf deutschem Bütten in Halbpergament . . M. 20.—  
III. Ausgabe auf Van-Gelder-Bütten, Ganzleder, Handein-  
band mit Suite . . . . . M. 80.—



GEDICHTE

aus der indischen Liebesmystik des Mittelalters

(KRISHNA UND RĀDHĀ)

herausgegeben von

HERMANN GÖTZ UND ROSE ILSE-MUNK

Mit elf einfarbigen und einer vierfarbigen Miniatur nach  
altindischen Originalen.

- I. auf holzfreiem Werkbütten, kartoniert . . . . M. 12.—  
II. auf weißem deutschem Bütten in 100 numerierten  
Exemplaren, mit Goldschnitt, kartoniert . . . M. 20.—

---

NĀSAKETARĪ-KATHĀ

An

OLD-RĀJASTHĀNĪ TALE

Edited

with Notes, a Grammar and a Glossary

by

CHARLOTTE KRAUSE

PRICE . . . . M. 20.—, sh. 21/—

Im Laufe dieses Jahres erscheint:

# DIE GESCHICHTE JAPANS

(1549—1578)

VON

P. LUIS FROIS, S. J.

Nach der Handschrift der Ajudabibliothek, Lissabon  
übersetzt von

G. SCHURHAMMER UND E. A. VORETZSCH

Der Umfang des Buches beträgt etwa 560 Seiten bei einem Satzspiegel von 15 × 22 cm.

Das Werk behandelt in einer Einleitung Leben und Werke des P. Luis Frois und bringt eine Liste der Briefe, sowie ein Verzeichnis der japanischen Worte in älterer und neuerer Schreibart. Ein Literaturverzeichnis schließt die Einleitung ab.

Das Werk stellt eine ins Einzelne gehende Geschichte Japans von 1549—1578 von größter Genauigkeit der Berichterstattung dar. Ausführliche Anmerkungen bringen überall die notwendigen geschichtlichen Nachweise und sachlichen Aufklärungen, die auch dem Nichtjapanologen, der sich für die Geschichte Japans interessiert, ein leichtes Verständnis der Übersetzung des Frois'schen Werkes ermöglichen.

Der Subskriptionspreis des Buches, das in 3 Lieferungen erscheint, beträgt Rm. 60.—, zahlbar bei Empfang der 1. Lieferung. Die Frist der Subskription läuft mit dem 31. Dezember 1925 ab. Subskriptionen durch jede Buchhandlung oder direkt. Nach Ablauf der Subskriptionsfrist wird der Preis des Werkes auf Rm. 80.— erhöht.



VERLAG DER ASIA MAJOR, LEIPZIG  
KURPRINZSTR. 14

---

FRANÇOIS FROGER

RELATION DU PREMIER VOYAGE DES FRANÇOIS

*A LA CHINE*

FAIT EN 1698, 1699 ET 1700 SUR LE VAISSEAU  
„L'AMPHITRITE“

HERAUSGEGEBEN VON

E. A. VORETZSCH

Das vorliegende Werk stellt die abschließende Fassung des Berichtes dar, den der französische Reisende Froger über Schicksale und Ergebnisse der ersten französischen Expedition nach China auf der „Amphitrite“, seinem Gönner, dem Staatsminister Le Comte de Pontchartrain, einreichte.

Unter den auf die erste Berührung Frankreichs mit China bezüglichen früheren Manuskripten hat man bisher das von Bannister wiedergegebene Journal für das älteste und wichtigste gehalten; „An seine Stelle tritt jetzt mit gutem Recht das Manuskript der Ajudabibliothek, der Bericht von Froger.“

Subskriptions-Einladung

Der Umfang des Werkes ist etwa 200 Seiten im Asia  
Format mit einem Satzspiegel von  $11\frac{1}{4} \times 18\frac{1}{2}$  cm.

Preis geb. Rm. 25.—

1926 erscheint:

MĀGHAS ŚĪSUPĀLAVADHA

nach den Kommentaren

des

VALLABHADEVA

und des

MALLINĀTHASŪRI

ins Deutsche übertragen

von

E. HULTZSCH

em. Professor für Sanskrit an der Universität Halle a./S.

Umfang des Werkes etwa 16 Druckbogen

Preis voraussichtlich Rm. 30.—

Vorausbestellungen werden angenommen

Anfang des Jahres 1926 erscheint:

# GUSTAV HALOUN

## SEIT WANN KANNTEN DIE CHINESEN DIE TOCHARER ODER INDOGERMANEN ÜBERHAUPT?

### Teil I

Das Werk zieht den gesamten in Frage kommenden Stoff der chinesischen Literatur heran. Soweit die unmittelbaren Berichte versagen, das heißt, vor dem 3. Jahrhundert vor Chr., wird aus mittelbaren Nachrichten heraus versucht, eine gesicherte Antwort auf die Frage zu gewinnen wie alt die Bekanntschaft der Chinesen mit den Indogermanen ist. Es gelingt dabei, aus bislang unausgewerteten Stoffe indogermanisches Lehngut Alt-Chinas aufzuweisen und den Zeitpunkt festzulegen, wann es zuerst auftritt. Aus der zeitlichen Lage dieses Lehnwortes ergibt sich eine Wanderung westlicher und nördlicher Grenzvölker vom ausgehenden 9. bis zum 7. Jahrhundert als von indogermanischen Völkern getrieben.

Das Werk wird in drei Teilen erscheinen.

Der vorliegende erste Teil untersucht als Vorarbeit zur Bereinigung der Tocharerfrage den geographischen Begriff Ta-hia in den chinesischen Quellen vor 126 v. Chr. Der Verfasser gelangt zu einem Ergebnis, welches von bisheriger allgemeiner Auffassung durchaus abweicht.

Die Indogermanistik erhält aus diesem Buche das allerwertvollste Material zur Geschichte indogermanischer Völker in einer Zeit, der bisher nur aus vorderasiatischen Quellen einige geschichtliche Aufhellung geworden ist.

Aber auch dem Sinologen ist das Buch von größtem Werte. Bringt es doch die verwerteten Texte kritisch untersucht und gesichtet, zusammen mit einer gewissenhaften Übersetzung.

Für alle zentralasiatischen Studien wird sich das Buch als unentbehrliche Grundlage erweisen.

### Der Umfang

des Buches beläuft sich auf etwa 13 Bogen im Asia Major-Format.

Der Preis des Buches beträgt Rm. 20.— für Subskribenten.

Die Subskription läuft am 15. Dezember 1925 ab.

Von diesem Zeitpunkt ab bleibt eine Preiserhöhung vorbehalten.

Bestellungen nimmt jede Buchhandlung entgegen.



## **Works by Prof. A. FORKE on China and Chinese Philosophy.**

---

### **Blüthen chinesischer Dichtung.**

Aus der Zeit der Han- und Sechs Dynastien, 2. Jahrhundert v. Chr. bis zum 6. Jahrhundert n. Chr.

Magdeburg 1899, A. u. B. Fabels Verlag.

### **Schih-ko chi-chin.**

Chinese text of the above.

Peking 1899 (*out of print*).

### **Lun Hêng.**

#### **Part I, Philosophical Essays of Wang Ch'ung.**

Berlin 1907, Georg Reimer, Verlag.

(*Out of print*; appeared first in three parts in the "Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen," Berlin).

#### **Part II, Miscellaneous Essays of Wang Ch'ung.**

Berlin 1911, Georg Reimer, Verlag.

**Yang Chu's Garden of Pleasure** (The Wisdom of the East Series).

London 1912, John Murray.

### **Mê Ti des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke.**

Berlin 1922, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.

### **Yamen und Presse.**

Handbuch der chinesischen Schriftsprache, 2 vols.

Berlin 1911, Georg Reimer, Verlag.

**Katalog des Pekinger Tripitaka der Königlichen Bibliothek zu Berlin.**

Berlin 1916, Behrend & Co.

### **Die Völker Chinas.**

Berlin 1907, Karl Curtius Verlag.

### **Indische Märchen und ihre Bedeutung für die vergeichende Märchenforschung.**

Berlin 1911, Karl Curtius Verlag.

### **Chinesische Mystik.**

Berlin 1922, Karl Curtius Verlag.

**Der Ursprung der Chinesen auf Grund ihrer alten Bilderschrift.**

Hamburg 1925, L. Friederichsen & Co. Verlag.

To be issued in Autumn, 1925.

Indian Serpent-Lore  
OR  
The Nagas in Hindu Legend and Art

BY

J. PH. VOGEL, Ph.D.,

*Professor of Sanskrit and Indian Archaeology in the University  
of Leyden, Holland,*

*Late Superintendent, Archaeological Survey of India.*

WITH THIRTY PLATES.

PROBSTHAIN & CO.  
41 GREAT RUSSELL STREET  
LONDON, W.C.



- Sze Shoo.** The Four Books: Works of Mencius, Doctrine of the Mean, Confucian Analects, Great Learning. Cloth. Chinese Text, with English Translation and Notes. 12s.
- Visser (Dr. M. W.).** The Dragon in China and Japan. Roy. 8vo, pp. xii, 342. 1913. 11s.
- Vitale (Baron G.).** Chinese Folklore: Pekingese Rhymes, First collected and edited with Notes and English Translation. 8vo, pp. xvii, 222. Peking 1925. net 25s.
- Chinese Merry Tales, collected and edited in Chinese: a First Reading Book for Students of Colloquial Chinese. Second Edition, 8vo, pp. viii, 119. Peking, 1928. net 15s.
- Wagel (S. R.).** Finance in China. 8vo, pp. 503. 1914. 36s.
- Chinese Currency and Banking. 8vo, pp. 457. 1913. 36s.
- Wei (F. C. M.).** Political Principles of Manchus. 8vo, pp. 8, 99. 1916. 7s. 6d.
- Werner (E. T. C.).** Chinese Ditties. 4to, pp. 56. 1922. 5s.
- Whitney (D. W.).** Sanskrit Grammar, including both the Classical Language and the Older Dialects of Veda and Brahmana. 8vo, pp. 35, 551. Fifth Edition. 1954. 10s.
- Wieger (Dr. L.).** Chinese Characters: their Origin, Etymology, History, Classification, Signification. A thorough Study from Chinese Documents. 8vo, 3 vols. 1915. *Reprinting*
- Moral Tenets and Customs in China: Texts in Chinese, with English Translation. Illustrated. 8vo, pp. 201. net 35s.
- Williams (C. A. S.).** A Manual of Chinese Metaphor. Chinese Text, with English Translation. 8vo, pp. 320. 1920. 16s.
- Wylie (A.).** Notes on Chinese Literature. (Reprint.) Roy 8vo, pp. 40-227. 1923. 30s.
- Zimmer (G. F.).** Engineering of Antiquity and Technical Progress in Arts and Crafts. 8vo, pp. 82. With 38 Illustrations. 1912. net 7s. 6d.

**In preparation.**

**HSUNTZE: The Aristotle of China.** Translated from the Chinese, together with a Treatise on Ancient Confucianism as developed in the philosophy of Hsuntze, by HOMER H. DUNDS.  
(Probsthain's Oriental Series.)

---

PROBSTHAIN & CO., ORIENTAL PUBLISHERS

## CHINESE GRAMMARS AND DICTIONARIES.

- Edkins (J.).** Grammar of Colloquial Chinese (Shanghai Dialect). 8vo, 10s.
- Giles (H.).** How to Begin Chinese: Hundred and Second Hundred Best Characters. each vol. 4s.
- Mateer (C. W.).** A Course in Mandarin Lessons, based on Idiom, with Index. 2 vols., 4to. 1904. 42 10s.
- A Short Course of Primary Lessons in Mandarin. 4to, pp. 70. 1907. 10s. 6d.
- Primer** in the Mandarin Dialect, containing Lessons and Vocabularies (Chinese and Roman Characters). pp. 250. 1887. 15s.
- Yates (M. T.).** First Lessons in Chinese (Shanghai Dialect), pp. 151. 1934. 7s. 6d.
- Abridged English-Chinese Dictionary** (65,000 Words and Phrases). pp. 1441. 20s.
- Chang Tieh Min.** Chinese-English Dictionary. pp. 354. 1922. 10s. 6d.
- Dixon and Chan Chi Lan** Dictionary of Idiomatic English Phrases, with Chinese Equivalents. pp. 353, 38. 1927. 15s.
- Eastlake (P. W.).** Anglo-Chinese Conversational Dictionary for Study and Reference. pp. 210. 1921. 6s.
- Foster (Mrs. A.).** English and Chinese Pocket Dictionary in the Mandarin Dialect. Half-cloth. 1916. 8s.
- Chinese and Roman Characters.
- Goodrich (C. H.).** Pocket Dictionary, Chinese-English and Peking Syllabary. 16 pp. 337, 70. 1904. 12s.
- Lee Yu Wen.** New Chinese-English Dictionary (10,000 Words and 5,000 Phrases). pp. 828. 1921. 32s.
- Chinese and Roman Characters.
- MacGillivray (D.).** Mandarin Romanized Dictionary of Chinese. pp. 1145. half-cloth. 1918. 43 3s.
- Modern English-Chinese Dictionary**, with Appendix. pp. 1531. 1923. 14s.
- Morgan (E.).** Chinese New Terms and Expressions, with English Translation. pp. 296. 1913. 5s.
- The Chinese Speaker. Readings in Modern Mandarin-Chinese, with English Translation and Annotations, and Vocabulary. Cr. 4to, pp. 8, 403. 1916. 24s.
- Soothill (W. E.).** Student's 4,000 Chinese Characters and Pocket Dictionary. pp. 35, 428. 1909. 10s.
- Polett (P.).** Chinese and English Dictionary according to Radicals and Sub-Radicals, New Enlarged Edition, with Pronunciation in the Peking Dialect. pp. 367, cloth. 1901. 18s.
- Tzu Yüan.** Chinese Dictionary, in Chinese only. 2 big vols., cloth. 1922. 30s.
- The most complete Chinese dictionary, indispensable to every student and scholar.
- Wells Williams (S.).** Syllable Dictionary of the Chinese Language, rearranged according to Wade. Roy. 8vo, half-cloth. 1920. 30s.
- Zia (H. L. and o.).** English-Chinese Handy Dictionary. pp. 1595. 1921. 10s.

PROBSTHAIN & CO., ORIENTAL PUBLISHERS



## UNTERSUCHUNGEN ÜBER ZWEI SPRÜCHE DES KONFUZIUS

Von ERICH HAENISCH

In den langen Jahren, die es dem Verfasser vergönnt war, als Helfer des Jubilars zu arbeiten, ist auch des öfteren die Unterhaltung auf die Auslegung der chinesischen Klassiker gelenkt worden. Es kam dabei die übereinstimmende Meinung zum Ausdruck, daß hier das letzte Wort noch nicht gesprochen sei, so lange die Kommentare der Mandschuzeit und die Mandschu-Übersetzungen dazu nicht die gebührende Beachtung gefunden hätten.

Die ersten Mandschu-Übersetzungen der Klassiker stammen schon aus der frühen Regierung Kanghi (*Shiking* v. 1654, *Shuking* v. 1681, *Sze-shu* v. 1677 u. 1691, *Iking* v. 1766, *Liki* v. 1784 u. *Ch'un ts'ün* v. 1785)<sup>1</sup>. Die Mandschu-Übersetzungen von den *Sze-shu*, dem *Shiking* und *Shuking* hat H. C. v. d. Gabelentz in Umschreibung herausgegeben<sup>2</sup>. Ebenso wie diese Ausgabe sind die Originaldrucke davon in den großen Büchereien vorhanden, somit durchaus zugänglich. Anders verhält es sich mit einigen großen, wohl den wichtigsten, Klassikerkommentaren der Mandschuzeit, den „Kommentaren in täglichen Erklärungen“. Herausgegeben von dem Jih-kiang = Amt 日講官, das mit dem Unterricht an den Herrscher betraut war, sind sie von den ersten Gelehrten des Reiches abgefaßt. In ihren Auslegungen geben sie die herrschende Auffassung der orthodoxen Wissenschaft der Mandschuzeit wieder, die textkritisch in besonderer Achtung steht und dogmatisch sich auf Chu Hi stützt, jedoch oft eine viel größere Strenge zeigt als dieser. Ihre Anordnung ist so, daß

<sup>1</sup> Vgl. den Kaiserl. Katalog (K. K.) *K'in-ting shi-ku sh'ian-shu chung-mu* 欽定四庫全書總目 XXXIII Bl. 28b.

<sup>2</sup> *Sze-shu, Shu-king, Shih-king in mandchuischer Übers.*, Abh. d. D. M. G. III, 2 Leipzig 1864. Das Werk, das vergriffen ist, erheischt eine Neuauflage. Die Mandschu-Übersetzungen der anderen Klassiker verdienen ebenfalls herausgegeben zu werden, denn die Originaldrucke von ihnen sind nicht mehr leicht zu erwerben.

jede Einzelstelle in einer längeren fortlaufenden Erklärung behandelt wird. Eine ungemeine Werterhöhung erhalten diese Kommentare nun durch ihre mandschurischen Parallelausgaben, die in ihrem großen Format und schönen Druck wahre Prachtwerke darstellen. Von der auf diese Werke verwandten Sorgfalt zeugt die hinter dem Vorworte des Kaisers und der Verfügungsurkunde abgedruckte Liste der Kommissionen, die mit der Abfassung betraut waren, und aus etwa je einem Dutzend wissenschaftlicher Beamter, größtenteils Mitglieder des Hanlin-Kollegiums, bestanden. Da finden wir eine Kommission für die allgemeinen Vorarbeiten am Stoff 總裁官 *sherü tüwaha hafan*, dann eine solche für die spezialisierte Arbeit 分撰官 *dendefi acabume araha h.*, eine für die Revision 校閱官 *acabume tüwaha h.* und eine für die Zusammenstellung und Aufbewahrung 收掌官 *bargiyame asaraha h.*, weiter eine Kommission für die Übersetzung ins Mandschu 翻譯官 *ubaliyambuha hafan* und eine solche für die Reinschrift ins Mandschu 滿文謄錄官 *manju hergen-be gingguleme araha h.* Auch Kommissionen für die Überwachung der Reinschrift und des Druckschnittes finden sich. In diesen Kommissionen sieht man Namen wie Ch'en T'ing-king 陳廷敬, Yeh Fang-ai 葉方鵠, Chang Yü-ahü 張玉書, Chang Ying 張英 und Wang Hung-sü 王鴻緒<sup>1</sup>. So ist eine Gewähr dafür gegeben, daß wir es da mit äußerst gediegenen Arbeiten zu tun haben, an denen die Wissenschaft nicht vorübergehen darf. Leider aber sind sie den Bibliographien von Wylie<sup>2</sup> und Laufer<sup>3</sup> verborgen geblieben, und das ist wohl auch der Grund dafür, daß man sie in den sinologischen Bibliotheken Europas meist vergeblich sucht. Die Folge davon wieder ist, daß sie in den sinologischen Arbeiten bisher so gut wie unberücksichtigt geblieben sind<sup>4</sup>. Dem Verfasser sind folgende Exemplare bekannt:

<sup>1</sup> Vgl. *Gitter Biogr. Diet.*, Nr. 255, 2445, 152, 128, 2185.

<sup>2</sup> *Notes on Chinese literature*, new ed. Sgh, 1901.

<sup>3</sup> *Sketches of Manjurischen Literatur*, *Kelati Sumie* IX, 1908.

<sup>4</sup> Cosvitar, *Les 4 livres*, S. 479, erwähnt den unter 1a) aufgeführten Kommentar in einer Note zu Mencius IV, 18 als paraphrase en explication quotidienne des 4 livres faite à l'Empereur par ses maîtres et publiées par ordre de Kanghi. Es ist eigentümlich, daß C. diesen ihm also bekannten Kommentar sonst nicht heranzieht. — In der neu erschienenen *Lun-yü*-Übersetzung von Alberto Castellani, *i dialoghi di Confucio*, Firenze ist der Kommentar 1a) unter der Hilfsliteratur an erster Stelle erwähnt S. XXIX. Bezeichnenderweise nennt ihn auch Prémare in seinen *notitia linguarum sinicarum* auf der Liste der wichtigsten Bücher.



- 1a) 日講四書解義 v. J. 1678, 26 Hefte (卷) U. B. Leipzig Slg. Grube A 1981.
- b) Dazu die Mandschu-Übersetzung *Inenggidari giyangnaha se su-i jurgan-be suhe bithe* v. gleichen J., Großformat 37/22 cm, 26 Hefte vollst. im Besitze des Verfassers.
2. Vom 日講易經解義 die Mandschu-Übersetzung *Inenggidari giyangnaha i-ging-ni jurgan-be suhe bithe*, K. B. Berlin<sup>1</sup>.
3. Vom 日講春秋解義 die Mandschu-Übersetzung *Inenggidari giyangnaha cön cio-i jurgan-be suhe bithe* v. J. 1737, in einem handschr. Prachtexemplar Großformat 36/22 cm, 64 Hefte in 16 Tao., vollst. im Besitze des Verfassers<sup>2</sup>.
4. 日講書經解義 v. J. 1678, 13 Hefte, im Katalog des Britischen Museums aufgeführt<sup>3</sup>.

Es wäre höchst wünschenswert, daß die sinologischen Büchereien diese wichtigen Kommentare sammelten, womöglich auch in den Mandschu-Ausgaben<sup>4</sup>.

#### I. Noch einmal Lun-yü II, 16.

Der verstorbene große Sinologe und Religionsforscher J. J. M. de Groot hat seinem Werke über „Sektenwesen und Religionsverfolgungen in China“<sup>6</sup> als Leitwort den hier zur Untersuchung stehenden Satz aus den Sprüchen des Konfuzius vorausgeschickt: „Die Pflege der Ketzerei ist so verderblich!“<sup>7</sup>. De Groot stellt sich in seinem Buche als Aufgabe, den Beweis zu erbringen, daß die Chinesen zu Unrecht als weitherzig in religiösen Fragen gälten, daß im besonderen der konfuzianische Staat von jeher ein entschiedener und rücksichtsloser Feind jeder fremden Religionslehre gewesen sei und sein müsse. Derselbe Gedanke kehrt in de Groots 15 Jahre später erschienenem Werke „*Universismus*“<sup>8</sup> auf S. 30 wieder: „Konfuzius selbst“, heißt es dort, „predigte die Verfolgung der Ketzerei für alle

<sup>1</sup> Vgl. A. K. XXXVI 22a.

<sup>2</sup> Im A. K. nicht aufgeführt.

<sup>3</sup> Vgl. A. K. XXIX 12.

<sup>4</sup> Vgl. A. K. XII 31a.

<sup>5</sup> Der A. K. bringt außer den genannten noch den entspr. Kommentar zum *Li-ki* 64 Hefte XXI 16b. Es fehlen in ihm der Kommentar zum *Sa-hing* und, wie gesagt, der zum *I-hing*.

<sup>6</sup> *Sectarianism and religious persecution in China*, Amsterdam 1903.

<sup>7</sup> The cultivation of heresy is so injurious!

<sup>8</sup> *Universismus, die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*, Berlin 1918.

Zeit". Und als Beleg erscheint der gleiche Satz aus dem *Lun-yü*, diesmal in der Fassung „Greift die Irrlehre an, denn sie ist das Schädliche und Gefährliche!“ Der Verfasser verweist am Ende des Absatzes wohl auf seine frühere Arbeit, ohne uns aber eine Erklärung dafür zu geben, wie er neuerlich zu einer inhaltlich und grammatisch so völlig anderen Auslegung des Satzes komme.

Der Religionswissenschaftler A. Haas hat kürzlich in dieser Zeitschrift<sup>1</sup> die auf den besagten Satz bezügliche Literatur behandelt. Er hat 21 europäische Übersetzungen desselben angeführt, die teils der letzten, zumeist aber der ersten Auslegung de Groot's entsprechen. — Einige fallen ganz aus dem Rahmen. — Haas kommt, so sehr er aus inneren Gründen der ersten der Auslegungen zuneigt, zu dem Ergebnis, daß grammatisch beide möglich seien, man aus dem Satze einen sicheren Schluß auf „die vom Autor selbst gewollte Auffassung“ nicht ziehen könne.

Gegen dieses Urteil von Haas wendet sich, gleichfalls in dieser Zeitschrift<sup>2</sup>, sehr entschieden A. Forke, mit dem Rüstzeuge der sinologischen Wissenschaft. Er tritt unbedingt für die erste Auslegung ein, welche die großen Übersetzer, die das *Lun-yü* in extenso übersetzt haben, und die er als allein maßgebend anerkennt, sich zu eigen gemacht haben (J. Legge, S. Couvreur und P. A. Zottoli<sup>3</sup>): Diese werde auch durchgehends von der chinesischen Gelehrtenwelt geteilt. Nur zwei abweichende Interpretationen habe er in den chinesischen Kommentaren auffinden können. Man wird sich Forkes grammatischer und literarischer Beweisführung wohl anschließen müssen. Wenn nun schon die Frage an sich hiermit erledigt sein könnte, so ließen sich doch wohl noch einige Ergänzungen zu ihr rechtfertigen.

### 攻乎異端斯害也已 *kung hu i-tuan szē hai yeh i.*

Die von vornherein denkbaren Übersetzungen des Spruches wären:

- I Die Beschäftigung mit Irrlehren, die ist schädlich,
- II. Beschäftigt euch mit Irrlehren, sie sind schädlich,
- III. Der Angriff auf Irrlehren, der ist schädlich,

<sup>1</sup> Hirth, *Anniversary Volume*, S. 145—164. Desgl. im *Oriental-Jahrbuch* 1924, S. 77—100.

<sup>2</sup> Volumen primum, fasc. I 1924, S. 112—118. Vgl. auch die Notiz P. Pelliot's, *T'oung-pao* XXII S. 356.

<sup>3</sup> *The Chinese Classics*, vol. I, *Confucian Analects*, Oxford 1893. — *Les 4 livres*, Hoken-fou 1895. — *Corpus literaturae sinicae*, vol. II, Chang-Hai 1879.



IV. Greifet Irrlehren an, sie sind schädlich, wobei in I und III die Beziehung des Adjektivs (ob schädlich für das Subjekt des Verbuns oder für das Objekt, die Irrlehren), noch unberührt bliebe.

Jede dieser Auslegungen hat eine Bedeutung oder mehrere, auch für II und III läßt sich eine Bedeutung erzwingen. Die Entscheidung über die richtige Übersetzung ist zunächst eine rein philologische Frage, zu lösen: grammatisch durch die allgemein geltenden chinesischen Sprachgesetze, stilistisch mit Berücksichtigung der besonderen Schreibweise des Autors, literarisch mit Hilfe der Kommentare. Danach erst dürften sachliche Erwägungen Platz greifen. Die grammatische Untersuchung zerfällt in die lexikalische Frage nach der Bedeutung des Zeichens *kung* (auch der Verbindung *i-tuan*, welche aber schon mehr ein sachliches Problem bildet und noch zurückzustellen ist), die Prüfung seines grammatischen Modus, endlich die Frage nach der Beziehung der Partikel *ssz*. Man tut vielleicht gut, mit dieser letzten Frage zu beginnen: bezieht sich die Partikel *ssz* auf den vorausgehenden Satz als Ganzes oder zielt sie nur auf ein Glied desselben, in diesem Falle das Objekt, den Begriff *i-tuan*? — Das Zeichen 斯 *ssz* ist eine Demonstrativpartikel. Gabelentz bringt in seiner großen Grammatik<sup>1</sup> in § 495 unseren Satz als Beispiel mit der Bemerkung, daß die Partikel *ssz* hier, dem Demonstrativum 是 ähnlich<sup>2</sup>, zwischen Subjekt und Prädikat die Kopula verstärke. Vorher sagt er im § 491, sie beziehe sich gern auf ganze Tatsachen oder den Inhalt ganzer Sätze 得見君子者斯可矣, *Lun-yü* VII, 25, „Erlangen einen Edeln zu sehen, das würde mir genügen.“ Ebenso spricht sich Legge über die Partikel<sup>3</sup> aus: its antecedent is often a clause. Man darf wohl weiterschließen: wenn sie auf einen Satz folgt, bekommt sie den Charakter einer konsekutiven Demonstrativpartikel „das ist dann“ und entspricht dem Ausdruck 那就是 *na tsin-shih* der heutigen Umgangssprache. Man müßte sich also den vorausgehenden Satz als in Klammern stehend denken. Nicht das *i-tuan* sondern das *kung hu i-tuan* ist schädlich. Hat man sich für diese

<sup>1</sup> *Chinesische Grammatik mit Ausschluss des niederen Stiles und der heutigen Umgangssprache*, Leipzig 1881.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu den Satz aus *Moncius* I, I, VII, 16 及陷於罪然後從而刑之是罔民也 *ma, zelle-de tüh-schi manggi, awala ern-i gamaci, ere iergen-ke geodehuringge kai*. Wenn (die Leute) so in Übeltaten verfallen, und man sie dann bestraft, das heißt das Volk in Fallen fangen.

<sup>3</sup> In seinem Index zum *Lun-yü*.

Beziehung der Partikel *se* entschieden, wie Forke es auch tut, so ist für die Auslegung des ganzen Spruches schon viel gewonnen. Es fallen damit die Lösungen II und IV, und es fällt der Imperativ im Vordersatze überhaupt: man wird sich nicht einen positiven Befehl mit der Bemerkung versehen denken, daß er oder seine Ausführung (dem Ausführenden) schädlich sei. Die eine Übersetzung „greift die Irrlehren an, das ist (ihnen) schädlich!“ ist von Haas mit Recht als „geistlose Tautologie“ bezeichnet worden. Es blieben somit nur die Übersetzungen I und III.

Nun zur Bedeutung des Zeichens 攻 *kung*. Die Wörterbücher geben als Bedeutungen: angreifen, sich mit etw. befassen (der Regierung, einem Gegenstande, einer Aufgabe), etw. bearbeiten. Forke will hinsichtlich der Bedeutung zwischen der Verbindung mit direktem und indirektem (Präpositional-)Objekt unterscheiden. Mit dem indirekten Objekt soll das Zeichen nur die Bedeutung in Angriff nehmen, bearbeiten haben. Für diese Behauptung wird der Beweis schwer zu erbringen sein. Schon eine einzige chinesische Interpretation des Zeichens als angreifen in unserem Satze wiegt zu schwer dagegen. Der Interpret mag die krausesten Gedankenwege gehen, um seine Meinung zu verfechten, daß er der Sprache Gewalt antue, ist nicht wohl anzunehmen. So gut wie wir das Zeichen mit dem direkten Objekt in der Bedeutung sich an etwas machen finden: 庶民攻之不日成之 „das ganze Volk machte sich daran (an den Bau der Terrasse), und ehe ein Tag um war, hatte es ihn vollendet“ (*Shi-king* III 1, Ode 7), könnten wir uns auch die Verbindung *kung hu* in der Bedeutung denken, einen Angriff auf etw. machen. So bliebe die Entscheidung zwischen I und III zunächst noch offen.

Die Deutung IIIa „der Angriff auf Irrlehren, der ist schädlich (für den Angreifer)“ hat Wilhelm angenommen<sup>1</sup>. Er stützt sich dabei auf eine chinesische Auslegung und fügt als Erläuterung hinzu, man solle derartige Systeme an ihren eigenen Inkonssequenzen zugrunde gehen lassen. Jede Polemik bringe nur Verwirrung und Schaden. In der Fußnote dazu will er diesen Gedanken sogar als einen besonderen Wesenszug des Konfuzius ansprechen. Die Lösungen I und III bezeichnet er als Mißverständnisse. Diese Auslegung ist paradox, was an sich aber noch nicht gegen sie spräche, das *Lun-yü* kennt

<sup>1</sup> *Kung-Futse, Gespräche*, Jena 1910 S. 13. Leider gibt Wilhelm hier seine Quelle nicht an.



auch sonst Paradoxe 以約失之者鮮矣 IV, 23 „daß Leute durch Beschränkung verlieren, ist selten“.

Aber weiter zur stilistischen Betrachtung des Spruches! Da können wir sagen, daß die Partikel *szē* auch sonst im *Lun-yü* als Einleitung eines konstatierenden Satzes mit Finalpartikel vorkommt, wobei sie sich auf das Voraufgehende als Ganzes bezieht. Ein Beispiel dazu VII, 25 ist oben schon angeführt.

Mit der literarischen Behandlung gehen wir zu den Kommentaren über. Hierzu sind wesentliche Stellen bereits von Forke aufgeführt worden, der sich in der Hauptsache auf 2 Quellen bezieht: die große Sammlung *shih-san king chu-shu* 十三經注疏 die 13 klassischen Bücher mit Kommentaren und Ausführungen<sup>1</sup> und einen zusammenfassenden Kommentar der 4 kanonischen Bücher *szē-shu ho-kiang* 四書合講. Leider hat auch Forke den oben besprochenen Kommentar *jih-kiang szē-shu kai-i* 日講四書解義 unbeachtet gelassen, dessen Mandchu-Übersetzung zunächst die sprachliche Frage unseres Satzes eindeutig löst. Die Stelle lautet in der Textübersetzung „*encu demun-i tacin-be kiceci, tere jobolon kai*“. In der Übersetzung des Kommentars fehlt das Wort *tacin* (die Lehren) mit dem vorausgehenden Genitiv suffix *-i* „*encu demun-be kiceci, tere jobolon kai*“. Das Zeichen *kung* 攻 ist also im Mandchu nicht durch das Verbum *afambi* wiedergegeben worden, welches, dem Chinesischen folgend, beide Bedeutungen angreifen und in Angriff nehmen in sich vereint, sondern durch das eindeutige *kicembi* sich bemühen, etwas betreiben. Es steht im Konditionalis auf *-ci*. Danach heißt also die Übersetzung: „Wenn man (die Lehren) abweichende(r) Systeme betreibt, das ist ein Schaden“.

Es folge die Ausführung des Kommentars:

此一章書是孔子欲人正學術以維持世道人心之意。孔子曰自古聖人繼往開來止是一平正通達之理。其倫則君臣父子夫婦昆弟朋友其德則仁義禮智信其事則禮樂刑政可以脩己可以治人世道所以蕩平人心所以正直皆由於此。舍此以外有與聖人之道相悖

<sup>1</sup> Vgl. de Groot, *Sinologische Seminar und Bibliotheken*, Abh. d. A. d. W. Berlin 1913.

而別為一端者便是異端。那說誣民左道惑眾為害不小。若使惑於其說惠治而欲精之如工人之攻金王者然則以之治己則汨沒一己之性精以之治人則敗壞天下之風俗世道不得太平人心不能歸正害莫大焉。異端提楊氏墨氏及仙家佛家一切妖妄術數之類後世邪教橫行左道日盛奸詭邪僻之徒方為之標榜附會其說以蠱惑天下棄人倫而滅天理放肆猖狂斯文掃地其為害不可勝言。惟正道昌明則邪道自熄敘人倫明教化漸仁摩義使綱常名教昭然斯世則幾堯舜之治無難矣。

#### Mandschu-Übersetzung.

1) Ere emu fiyelen-i bihe, Kungze-i niyalmai tacire gōnin-be tob obusi, jalan-i doro, niyalmai mujilen-be tuwancikiyame wekhiyeke sehe gōnin. 2) Kungze-i henduhengge, julgei enduringge niyalma, dulekengge-be sirara, jiderengge-be neire-de, damu emu tob necin iurur hafu-i giyan-i teile bihebi. 3) terei ciktan seci, ejen amban, ama jui, eigen sargan, ahōn deo, gucu gargan, terei erdemu seci, gosin, jurgan, dorolon, mergen, akdun. terei baita seci, dorolon, kumun, erun, dasan innu. 4) beyebe dasaci ogoro, niyalma-be dasaci ogoro-be dahame, jalan-i doro tuttu taifin necin, niyalmai mujilen tuttu tob sijirhōn ohongge, gemu ereci banjinahabi. 5) ereci tulgigen enduringge niyalmai doro-ci jurceme, encu emu hacin-i demun-be deriburengge, uthai encu demun innu. 6) miosihon gisun-i irgen-be eiterere, hasutai doro-i geren-be hōlimburengge, tede jobolon ojongge ajigen akō. 7) aikabaide terei gisun-de hōlimbusi, hing seme kiceme narhōn-de isibuki seme, uthai faksisai aisin gu-be weilere adali ogoro ohode, ereci beyebe dasaci, beye-i banin gōnin gōtubume burubumbi. 8) ereci niyalma-be dasaci, abkai sejergi an kooli gōwaliyame efujembi. jalan-i doro bahafi taifin ogorakō, niyalmai mujilen tob sere-de bedereme muterakō-be dahame, jobolon ereci amba ningge akō seliebi. 9) encu demun serengge, Yang-ši, Me-ši, enduri, Fucihī yaya miosihon balai tuwara bodorō hacin-be jorihabi. 10) amaga jalan-de miosihon



*tacihyan balai dekdefi, hasutai doro ulhiyen-i badarafi, jalingga koimali miosihon urhu urse, terei gisun-be alginbume badarambume dayaname isaname, abkai fejergi-be hâlimbume, niyalmai ciktan-be waliyafi, abkai gijan-be burubume, balai cikai yabure-de, bithei doro cêereme, terei jobolon oforo-be gisurehe seme wajirakô.*  
 11) *damu tob doro wesihuu genggiyen oforo ohode, miosihon tacihyan inî cisui mukiyere-be dukame, niyalmai ciktan-be dasafi, tacihyan wen-be getukelefî, gosin-de singgebume, jurgan-de yumbume, hešen hergin-i gebungge tacihyan-be cre jalan-de eldembure ôci, Yoo, Sôn-i dasan-de haminarangge mangga akô kai.*

Wenn man abwegige Systeme betreibt, das ist vom Übel.  
 1) Dieser Abschnitt hat den Sinn, daß Konfuzius wünschte, den Trieb der Menschen zum Lernen gerade zu machen (ihm eine gerade Richtung zu geben)<sup>1</sup> und damit das Tao seiner Zeit und die Gesinnung der Menschen zu knüpfen und zu wahren, — 2) Konfuzius hat gesagt: Seit alters hatten die Heiligen Männer beim Fortsetzen der Vergangenheit und Eröffnen der Zukunft nur die Regel, Einheitlich, Eben, Gerade, Allseitig und Durchdringend. 3) Ihre (Gesellschafts-)Ordnung hieß: Fürst und Untertan, Vater und Sohn, Gatte und Gattin, älterer und jüngerer Bruder, Freund und Kamerad; Ihre Tugendforderungen hießen: Menschlichkeit, Rechtlichkeit, Sitte Weisheit und Zuverlässigkeit; Ihr Wirken (wodurch sie wirkten) war: Rite, Musik, Strafe und Verwaltung<sup>2</sup>. 4) Daß sie vermochten, sich selbst und die anderen in Ordnung zu halten, und daher das Tao ihrer Zeit so friedlich und ruhig, die Gesinnung der Menschen so aufrichtig und gerade war, das rührt alles eben daher. 5) Wenn jemand abseits davon, von dem Tao der Heiligen Männer abweichend, ein andersartiges System aufbringen will, dann ist das eben (von vornherein) ein abwegiges System. 6) Und wenn jemand durch ketzerische Reden das Volk belügt und durch ein Aber-Tao die Menge verführt, so liegt darin ein Schaden (eine Gefahr), der nicht gering ist. 7) Falls jemand, durch die Reden jenes (Mannes) verführt, mit „heißem Bemühen“ der Sache auf den Grund zu kommen sucht, dabei einem Juwelier gleichend, der Gold und Edel-

<sup>1</sup> Wörtlich „in bezug auf die Menschen wünschte, ihren Trieb zum Lernen gerade zu machen“.

<sup>2</sup> D. h. die 5 Beziehungen (Pflichten) 五倫, die 5 Tugenden 五德 und die 4 „Sachen“ (禮樂刑政).

steine bearbeitet, dann wird er, wenn er jenes (abwegige System) auf seine eigene Person anwendet, seinen eigenen Charakter (Natur und Seele) verderben und vernichten. 8) Und wenn er es auf die anderen anwendet, dann wird er die Sitten des Reiches stören und zu Schanden machen. Das Tao seines Zeitalters wird nicht zur Ruhe kommen können und die Gesinnung der Menschheit nicht zur Aufrichtigkeit zurückzufinden vermögen. Einen größeren Schaden kann es gar nicht geben.<sup>4</sup> — 9) Mit dem Worte 'abwegige Lehren' hat er (Konfuzius) auf alle die Arten von Zauberei und Wahrsagerei<sup>1</sup>, wie die jenes gewissen Yang und Moh<sup>2</sup>, der taoistischen Heiligen und der Buddhistenlehrer (vorausschauend) hingewiesen. 10) Als dann in späteren Zeiten (wirklich) Ketzerlehren ihr Unwesen begannen und das Aber-Tao sich von Tag zu Tag breiter machte, da erst haben verschlagene, listige, schlechte und falsche Leute das Wort jener Männer propagiert und gefälscht (zurechtgestutzt)<sup>3</sup> und dadurch das Reich in Verwirrung bringend die Gesellschaftsordnung fortgeworfen und das Gesetz des Himmels auslöschend ein regelloses, ungezügelter Wesen eingeführt, und dabei ist das Tao der Bücher ausgefegt worden. Der Schaden, der daraus erwächst, (ist noch viel größer als der von 8) und kann durch Worte gar nicht mehr ausgedrückt werden<sup>4</sup>. 11) Wenn aber das rechte Tao hoch und glänzend dasteht, dann werden die verkehrten Lehrmeinungen von selbst erlöschen. Und wenn man danach die (alten) Gesellschaftsbeziehungen (wieder) einrichtet, Bildung und Wissenschaft strahlen läßt und dadurch (die Menschen) zur Menschlichkeit umwandelnd

<sup>1</sup> Man muß zusammenziehen 妖術 Zauberei (im Mandschu *miššiken tawara* — trügerische Prognosen) und 妄數 Wahrsagerei (im Mandschu *balai bndoro* — eitle Berechnungen), vgl. 易數 die Wahrsagerei aus der Schildkrötenschale.

<sup>2</sup> Die Philosophen des 4. vorchristl. Jhrh. Yang Chu 楊朱 und Mo Ti 墨翟

<sup>3</sup> Befreundeter Seite ist der Hinweis auf eine nicht beachtete Stelle in den Han-Annalen zu danken, an welcher die Verbindung 附會 *fu-hui* in dem Sinne erscheint „Zusammenstellung von Nichtzusammengehörigen“. Die Mandschu-Übersetzung, in diesem Passus auch in der Objektbeziehung abweichend, geht hier nicht mit. Ihre Wiedergabe der Verbindung *fu-hui* durch *dayanama ianang* „sich anschließend und Versammlungen besuchend“ entspricht mehr der Übersetzung des Courtenay'schen Wörterbuchs *s'associer, s'attacher*.

<sup>4</sup> Beachte die Sclgerung in den Sätzen 6, 8 und 10 爲害不小 害莫大焉 其爲害不可勝言.



und zur Rechtlichkeit führend die berühmte Lehre der 3 Hauptbeziehungen und der 5 Kardinaltugenden<sup>1</sup> in dieser Welt zum Leuchten bringt, dann ist es nicht schwer, der Regierung des Yao und Shun nahezukommen.

Das Ziel ist also der ideale Regierungszustand wie unter den mythischen Kaisern Yao und Shun, der Weg dazu die Grundsätze der Heiligen des Altertums, so wie sie Konfuzius überliefert hat. Wer abwegigen Lehren folgt, schädigt zunächst sich selbst. Gedanken nachjagend, die zu keinem Ziele führen können, zerreibt er sich, wie ein Juwelier bei falscher Behandlung einen Edelstein schließlich zuschanden schleift und gänzlich vernichtet. Versucht jemand gar noch andere für jene Gedanken zu gewinnen, so gefährdet er den Organismus des Reiches. Konfuzius hat solche Gefahren vorausgesehen. Tatsächlich sind später Schädlinge erstanden, die das Wort Tao gestohlen haben, um damit, jeder für seine törichte Lehre, zu werben. Gelingt es ihren Anhängern, die Gesellschaftsordnung zu sprengen, das Gesetz des Himmels zu verdunkeln und im Schutze des Schattens ihr Unwesen zu treiben, so ist es um das wahre Tao geschehen. Eine Rettung kann nur kommen, wenn es am Leuchten erhalten oder wieder dazu gebracht und so hoch gestellt wird, daß die giftigen Dünste der falschen Lehren es nicht ersticken können. Dann erlöschen deren Irrlichter von selbst.

Dies die amtliche chinesische Auffassung des Satzes. Von einem Angriff auf die fremden Lehren ist, wie wir sehen, nicht die Rede.

Ist hiermit die philologische Frage, auch auf unserem Wege, im Sinne Forkes erledigt, so muß eine sachliche Überlegung zu demselben Ergebnis führen. Irgendein Anhaltspunkt für Kämpfe des Konfuzius gegen Ketzerereien, etwa gegen die Lehre Lao-tze's, ist im *Lun-yü* nicht gegeben. Die ersten Lehrkämpfe, die als solche in der Literatur angeführt werden, sind die gegen Yang-Chu und Mo-Ti, also nach Konfuzius, die von Mencius, später die gegen die Philosophenschulen der Han-Zeit, die von Tung Chung-shu 董仲舒<sup>2</sup> erfolgreich bestanden wurden. Oberwasser bekommen und zu einer

<sup>1</sup> 三綱 — 君臣 Fürst und Untertan, 父子 Vater und Sohn, 夫婦 Gatte und Gattin, die 3 Beziehungen, welche durch die Ketzerlehren, wie z. B. den Buddhismus, erschüttert worden waren. 五常 — 仁義禮智信 Menschlichkeit, Rechtlichkeit, Höflichkeit, Weisheit und Ehrlichkeit.

<sup>2</sup> Gelehrter des 2. vordhrst. Jhrh.

Gefahr werden konnten diese Lehren sowie Taoismus und später Buddhismus erst dadurch, daß in der Ts'in-Dynastie durch die Bücherverbrennung die Überlieferung verschüttet wurde. So schreiben Han Yü 韓愈<sup>1</sup> und Ou-yang Siu 歐陽脩<sup>2</sup> in ihren Aufsätzen „über den Ursprung des Tao“ 原道 und „über die ursächlichen Zusammenhänge“ 本論<sup>3</sup>. Konfuzius selbst soll, nach dem übersetzten Kommentar, alle diese Gefahren vorausahnend geschaut und mit dem Worte *i-tuan* 異端 gemeint haben.

Hiermit kommen wir zu der oben kurz angedeuteten Frage nach dem Begriffe *i-tuan*, den wir bisher mit Irrlehren wiedergegeben haben. Wenn Haas die Übersetzung Übernatürliches, Lehren vom Übernatürlichen, ablehnt: „vom Übernatürlichen ist im chinesischen Text keine Rede“, so läßt sich dagegen sagen: An sich könnte das Zeichen 異 *i* sehr wohl diese Bedeutung haben, für 異常 *i-ch'ang* „vom Gewohnten abweichend“. Diese Bedeutung ist sogar durchaus gebräuchlich. So heißt es in dem erwähnten Aufsätze von Ou-yang Siu „Da sie in ihrem ganzen Leben nie übernatürliche Dinge (*i-tuan*) zu Gesicht bekamen 終身不見異物, wie hätten sie in ihrer Mußezeit sich mit Gedanken an Jenseitiges beschäftigen können!“ Aber bleiben wir schon bei der Bedeutung Irrlehren, d. h. von der rechten Lehre abweichende Lehren. Man könnte dabei an verschiedene Schulen denken, vielleicht aber auch Neuerungen mehr äußerlicher Art, in der wissenschaftlichen Forschungs- und Lehrmethode. Denn Konfuzius erscheint in seinen Sprüchen stets als der richtige Gelehrte und Schulmann. Sie enthalten zahlreiche schöne Leitsätze für den Gelehrtenstand: Mahnungen zu Fleiß, Beharrlichkeit, Bescheidenheit, Überlegung, Genauigkeit, Zuverlässigkeit, Uneigennützigkeit, Selbsterkenntnis und Mitteilungspflicht. Darunter gibt es einen Satz XV, 39: „mit dem, der nicht dasselbe Tao hat, soll man nicht zusammenarbeiten.“ Dann haben wir einen Satz II, 15, der vor Grübeln ohne regelrechtes Studium warnt, und einen anderen II, 17: „von dem was man weiß, sagen: ich weiß es, und von dem, was man nicht weiß, sagen: ich weiß es nicht, das ist wahres Wissen“. Zwischen diese letzten beiden, aus-

<sup>1</sup> Gelehrter und Staatsmann, 768—824.

<sup>2</sup> Desgl., 1007—1072.

<sup>3</sup> Das Thema des ersten Aufsatzes lautet wörtlich „Zurückführung des Tao auf seinen Ursprung“. — In dem Thema des zweiten hat das Zeichen *pin* den Sinn „Erkenntnis der Wurzel“, „Stellung der Diagnose“.



gesprochene Studienregeln, ist unser Satz eingereiht worden. Warum soll er gerade auf Ketzereien zielen und nicht einfach bedeuten: „nach anderen Methoden („Schulen“) studieren verwirrt und ist meinen Schülern nicht zu empfehlen“? Aber das ist natürlich nur Hypothese. Wer will den Sinn von einzelnen Sätzen ergründen, die erst in späterer Zeit zusammengestellt worden, für die uns die Begleitumstände nicht überkommen sind?

Wenden wir uns lieber der wichtigeren, weil beantwortbaren, Frage zu, wie die spätere konfuzianische Gelehrtenwelt den Satz tatsächlich aufgefaßt habe. Sehen wir dabei von den unmittelbaren Urteilen ab, die uns in den Kommentaren entgegentreten und von Forke aufgezählt sind. Gehen wir von der anderen Seite vor, indem wir untersuchen, welcher Terminologie sich die konfuzianischen Gelehrten bei ihren Angriffen auf fremde Lehren, wie den Buddhismus und Taoismus, bedienen, welche Mittel sie zu deren Bekämpfung empfehlen und ob, soweit sie ihre Ausrottung predigen, sie sich dabei auf unseren Satz *Lun-yü* II, 16 berufen. Denn das ist sicher: wenn dieser Spruch des Konfuzius wirklich eine Losung gegen die fremden Lehren bedeutete und als solche aufgefaßt wurde, dürfen wir ihn in keinem der gegen die fremden Religionen gerichteten Ausrottungsvorschläge und Edikte vermissen. Nun ergibt schon eine Durchsicht der bei de Groot l. c. aufgeführten zahlreichen Urkunden zur Religionsverfolgung, von dem Edikt des Kaisers Wu Ti der nördlichen Wei-Dynastie<sup>1</sup> bis zu den Edikten der Ming-Kaiser, daß dort nirgends das Motto von de Groot, unsere *Lun-yü*-Stelle II 16, vorkommt. Ja, selbst nach dem Ausdruck *i-tuan* suchen wir da vergebens. Die fremden Religionssysteme werden bezeichnet als *yao-sieh* 妖邪 „Hexereien und Ketzereien“ von Kaiser Wu Ti, als *sieh-fa* 邪法 Ketzermethoden bei Fu I 傅奕<sup>2</sup> sowie in einer Ministerialeingabe an den Kaiser Wu Tsung der Han-Dynastie, mit 弊法 *pi-fa* „die minderwertige Lehre“ bei Yao Ch'ung 姚崇<sup>3</sup> und mit 左道 *tsu-tao* „das Aber-Tao“ im Religionsedikt des Kaisers Shih-Tsung der späteren Chou-Dynastie v. J. 955. Die späteren Edikte und Eingaben (bei de Groot) schreiben alle 邪 *sieh*. Die gleiche Erfahrung machen wir in der polemischen Gelehrtenlitera-

<sup>1</sup> Das Edikt datiert v. J. 444.

<sup>2</sup> Staatsmann der frühen Tang-Zeit. Seine buddhistenfeindliche Eingabe datiert v. J. 624.

<sup>3</sup> Minister der Tang-Zeit, 650–721.



tur, wie auch die oben erwähnten beiden gegen die Fremdlehren gerichteten Aufsätze von Han Yü und Ou-yang Siu den Ausdruck *i-tuan* vermissen lassen. Das führt uns dazu, der Literaturgeschichte desselben einmal nachzugehen. In der großen Konkordanz *Pei-wen yün-fu* 佩文韻府 finden wir als älteste Belegstelle für 異端 *i-tuan* eben unseren Satz *Lun-yü* II 16, danach vier andere Literaturstellen: 1. Aus den Tsin-Annalen 晉書 (Buch 34) eine Stelle aus der Biographie des Tu Yü 杜預, des bekannten Ch'un-ts'iu-Erklärers aus dem 3. Jahrh. unserer Zeitrechnung. Er spricht in einer Eingabe von der Einritzung des alten Strafkodex auf Bronzegefäße und Steintafeln zu dem Zwecke, die „Abweichungen“ fernzuhalten und abzusperren 遠塞異端. 2. Eine Stelle aus Tu Yü's Ch'un-ts'iu-Kommentar bringt die Verbindung 去異端 *k'ü i-tuan*, mit dem Nachsatz 蓋丘明之志也. Das bedeutet nun nicht etwa: man solle die Irrlehren vertreiben, denn das sei die Absicht des Tso K'iu-ming. Sondern wenn wir die Stelle nachlesen, so finden wir, daß es sich um eine rein philologische Sache handelt: Tso K'iu-ming habe es bei der Abfassung des Tso-chuan so gemacht, daß er die Stellen (der älteren Kommentare des Ku-liang und Kung-yang), die sich nicht deckten 異端, einfach ausmerzte 去. Das sei der Sinn (die Arbeitsweise) des Tso K'iu-ming. 3. Erst aus den Sung-Annalen wird der Ausdruck dann wieder angeführt, in der Monographie von der Lehre des Tao (Buch 427), wo es von dem Kommentator Ch'eng Hao 程顥 (1032—85) heißt: „Er fand die nicht überlieferte Lehre aus den hinterlassenen Klassikern wieder und errichtete daraus die Wissenschaft. Er stellte sich als Aufgabe die Zerpflückung der Irrlehren 辨異端 und die Entschleierung der Ketzerreden, um dadurch zu veranlassen, daß das Tao der Heiligen hellleuchtend wieder in der Welt erstrahle“. Weiter findet sich ein Wort von Ch'eng Hao aufgeführt: „Daß das Tao nicht strahlt, ist, daß die Irrlehren (*i-tuan*) es geschädigt haben“ 道之不明異端害之也. 4. Eine Stelle aus einem Gedichte Po Ku-i's 白居易.

Natürlich ist mit diesen Beispielen aus der Konkordanz die Literaturgeschichte des Ausdrucks *i-tuan* noch nicht erschöpft. Es gälte die Streitschriften der Literaten durchzusehen. Eine mühselige Arbeit, denn leider besitzen wir noch keine Stellenverzeichnisse und Wortsammlungen für diesen Zweig des chinesischen Schrifttums — die, entsprechend dem Leggeschen Index zu den Klassikern, zunächst



für die 8 großen Literaten etwa nach der großen Anthologie des *yü-shan ku-wen yüan-kien* 御選古文淵鑑 angelegt werden müßten. — Auch eine Durchsicht der Sammlung widerbuddhistischer Schriften in dem großen buddhistischen Kanon, z. B. des *Kuang-hung ming-tsi* 廣弘明集, könnte wichtige Beiträge ergeben. Zwei andere Quellsammlungen der Streilitteratur haben wir genau durchgesehen; in der großen Encyklopädie *Tu-shu tsi-ch'eng* den Abschnitt vom Richtigen und Falschen 是非 und von Ketzerei und Orthodoxie 邪正 (Buch 67 und 68 der Abtlg VI B), dazu in der Naturlehre der Sung-Philosophen *Sing-li tsing-i* den Abschnitt von den Grundsätzen der Regierung 治道. In dem Abschnitt der Encyklopädie, der eine große Menge, die wichtigsten, Aufsätze von Häretikern und Orthodoxen von der ältesten Zeit bis zur Ming-Zeit enthält, kommt der Ausdruck *i-tuan* überhaupt nicht vor. In der an zweiter Stelle genannten Quelle, welche 26 Nummern enthält, Aufsätze und kürzere Auszüge von 14 bedeutenden Philosophen der Sung-Zeit, erscheint der Ausdruck dreimal: einmal bei Ch'eng-Hao 程顥 (1032—1085) und zweimal bei Hü Heng 許衡 (1209—1281). Sonst werden für den Begriff „heterodoxe Lehren“ stets andere Ausdrücke gebraucht. Dies Ergebnis besagt immerhin soviel, daß der Terminus *i-tuan* für „Irrlehren“ in der Streilitteratur keine Rolle spielt. Es möchte scheinen, als sei dieser Ausdruck, abgesehen von der Biographie des Tu Yü in den Tsin-Annalen, früher nicht üblich gewesen und erst in der Sung-Zeit von Ch'eng Hao, dem Wiedererwecker des Konfuzianismus, aufgenommen worden, sicher in Anlehnung an *Lun-yü* II, 16. Ch'eng Hao schreibt in seiner Abhandlung „über den rechtmäßigen Fürsten und den Gewalthaber“ 論王霸 einen Satz: „daher werden die, welche das Reich regieren wollen, unbedingt vorher ihren Sinn festigen. Wenn ein gerader Sinn vorher gefestigt ist, dann werden ihn ketzerische Reden 邪說 nicht aus der Richtung bringen und Irrlehren (*i-tuan*) nicht verwirren können. So wird er kraftvoll im Tao vorschreiten und niemand wird ihn aufhalten“.

Soviel über die Verbindung *i-tuan*. Ein Hinweis auf den ganzen Satz *Lun-yü* II, 16 ist in keiner von allen diesen religionsfeindlichen Schriften zu finden und müßte erst noch in der Literatur festgestellt werden.

Wie kommt es da, daß die europäischen Interpreten des Satzes ihn größtenteils von vornherein auf religiöse Dinge bezogen, einige



ihn sogar als eine Losung zum Kulturkampf aufgefaßt haben? Es ist wohl möglich, daß man den Satz unwillkürlich mit den aus der Geschichte bekannten Religionsverfolgungen in China sowie mit einzelnen berühmten Schriften, wie Han Yü's Streitschrift über die Reliquienverehrung, in Verbindung gebracht hat. Aber die eigentliche Lösung des Rätsels scheint anderswo zu liegen, nämlich beim „Heiligen Edikt“. Diese Sammlung von Leitsätzen des Kaisers Kanghi mit den Ausführungen seines Nachfolgers Yungcheng vom J. 1724 聖諭廣訓 *Sheng-yü kuang-sün*, i. J. 1817 zum ersten Male in eine fremde Sprache übertragen und seitdem verschiedentlich übersetzt<sup>1</sup>, hat den Europäern immer als eine Art konfuzianischer Katechismus gegolten. Der VII. Leitsatz des Edikts lautet 黜異端以崇正學 *ch'ü i-tuan i ch'ung cheng-hüeh*, Piry<sup>2</sup> übersetzt: flétrissez toute secte étrangère afin d'exalter les doctrines orthodoxes! „Brandmarkt jede fremde Sekte, um damit die rechten Lehren zu erheben!“ Andere Übersetzungen lauten „Treibt die fremden Sekten aus!“ Die verschiedenen Bearbeitungen krankten alle an dem Fehler, daß sie den mandschurischen Paralleltext unberücksichtigt gelassen haben, was natürlich nicht angängig ist. Die Erklärungen des chinesischen Helfers mögen von Nutzen sein. Für eine wissenschaftliche Ausgabe ist viel erheblicher, was der mandschurische Paralleltext<sup>3</sup> besagt. Nach ihm sind die Überschriften des Edikts nur einfache Leitsätze und keine Imperative und sind auf den Kaiser selbst zu beziehen; er will der Landwirtschaft eine bevorzugte Stelle einräumen IV, er will das Schweißen hochstellen VI, er will die Gesetze und Verordnungen erklären VIII, nicht das Volk soll das alles tun. So will auch der Kaiser selbst die fremden Lehren unterdrücken und nicht diese Aufgabe dem Volke (den Bürgern und Soldaten) übertragen und so eine Volksjustiz empfehlen. Leitsatz VII lautet danach: „Durch Unterdrückung der abweichenden Systeme Erhebung der rechten Lehre“ (*encu demun-be nakabufi jingkini tacin-be wesihulerengge*). — Auch in den Ausführungen zu Leitsatz VII gibt es manche Stellen, die mit Hilfe der mandschurischen Parallelversion anders zu übersetzen wären, als bei den bisherigen europäischen Bearbeitern. Es möge daher von diesem, für die Be-

<sup>1</sup> Englische Übersetzungen von Milne 1817, und F. W. Baller, Shanghai 1892.

<sup>2</sup> *Le Saint edit*, Shanghai 1879 S. 121.

<sup>3</sup> *Enduringge tacihiran-be melleme badarambuha hitke*, 1724.



handlung des Spruches *Lun-yü* II, 16 wichtigen Abschnitte hierunter der Mandschu-Text mit einer Neuübersetzung gebracht werden<sup>1</sup>.

# Mandschu-Text

*Encu demun-be nakabufi, jingkini tacin-be wesihulerengge.*

<sup>1</sup>Bi gönici, geren-i tacin-be jiramilaki seci, neneme niyalmai mujilen-be tuwancihiyambi, niyalmai mujilen-be tuwancihiyaki seci, neneme tacin-i doro-be tob obumbi. <sup>2</sup>Niyalma, abka na-i duimba-be bahafi banjinjika-be dahame, ere ciktan giyan inenggidari baitalara doro-be, mergen mentuhun ningge uhei yabuci acambi. <sup>3</sup>Somishön-be feterere, demungge-be yaburi-be, enduringge saisa dabuhaköbi. <sup>4</sup>Fijungge nomun-de, mentuhun-de tob-be jafafi höwašabumbi sehebe, enduringgei kien-de baitalahabi, dasan-i nomun-de ume urhu ojoro, ume haihashön ojoro, ume fudasihön ojoro, ume waiku ojoro sehebe, han-i doro-de baitalahabi, enduringgei kien, han-i doro-de, yooni jingkini tacin-be da obuhabi. <sup>5</sup>Tenteke enduringge niyalmai ulahakö tacin, songkoloci ojarahö bihe-be jafafi, jalan-i niyalma-be acinggiyame ferguwebume, der seme sasa dekidefi niyalma irgen-de ebderen ojarahngge, gemu encu demun-be dahame, giyan-i ashöme lashulaci acambi. <sup>6</sup>Sutweni cooha irgen-i dorgide, ginggun olhoba gulu nomhon ningge udu labdu bicibe, ememungge encu demun-de hölimbui, ulhicun akö-de weile daksä bahara-be, bi ambula gosime gönimbi. <sup>7</sup>Fulgei fargon-ci ilan tacihyan ulame jifi, bihezi tacin-ci talgiyen, endurin fuchi-i hacin bi. <sup>8</sup>Fuze-i henduhengge, fuchi-i tacihyan, abka na duin ergi-be fuhali darakö, damu mujilen-be canggi sibkimbi, Looze-i tacihyan, damu simen sukdun-be canggi taksibure-be kicembi sehebi. <sup>9</sup>Ere Fuze-i tondo-be jafafi, gisurehengge, eile höwašan doose-i da jorin-be bahafi saci ombi. <sup>10</sup>Hergime yabure hethi akö urse, terei gebu-be hölhafi terei tacihyan-be efuleme, amba muru gashan sabi jobolon höturi-i jergi hacin-de anagan arame, cenü holo uutukun temgetu akö gisun-be algimbume, tuktan-de ulin jaka-be höššome gaisi beyede singgebume, badarame genehei, haka hehe höthume fumereme, hiyan dabumbi seme acan acame isara, usin-i niyalma, weilere urse hethi-be walijafi, ucaraka ele bade urui aldungga-be gisurere-de isinahabi. <sup>11</sup>Geli dabana-hangge jalingga köimali misithon che urse, tere feniyen-de dosifi,

<sup>1</sup> Auf eine Wiedergabe des chinesischen Textes, der leicht zugänglich ist, darf füglich verzichtet werden.

hoki acame gashôme falime dobori isame gereme facame, gebu-be efuleme jurgan-be necime, jalan-be hôlimbume irgen-be eitereme yabuhai, emu cimari andande baita tucinjifi, baicara jafara-de usabume holbobuha manggi, beye gindana-de horibure, juse sargan sui tuwara, tacihyan-i da uthai weile-i uji ejoro-be dahame, hôturi-i acabun sehengge, elemangga jobolon-i fulehe ohobi. <sup>12</sup>Br-tiyan, Wen-hiyang-ni jergi tacihyan-i gesengge, gemu julergi ungkebuhe sejen-i songko kai. <sup>13</sup>Fai Si-yang-ni niyalmai tacin-de tiyan-ju-be da arahabi, ere inu dahaci acarangge waka, ceni niyalma erin forgon-i ton-i bithei fa-be same bahaname ofi, tuttu gurun boode baitalahabi, suwe erebe sarkoci ejorakô. <sup>14</sup>Husutai doro-i geren-be hôlimburengge-be safun-de gutochurakô, saman lu miosihon sadagan deribuci, gurun-de toktoho safun bi, gurun boo-de safun ilibuhangge, cohome irgen-i balai yabure-be nakabusi, yarhôdame sain-be yabukini, miosihon-be ashôfi jingkini-be wesihuleme, tuksi-cuke-ci jailafi elhe-be bahakini sercugge. <sup>15</sup>Suweni geren cooha irgen, ama eme-de banjifi, taifin necin baita akô forgon-de teisulehufi, jeci bahambi, etuci bahambi, dergi fejergi-be ujire-de jobocun akô hime, da banin-be burubusi, sain akô-de dosinafi, toktoho koalibe jurceme gurun-i safun-be necirengge, inu mentuhun dabanahakô semco? <sup>16</sup>Musei Sengzu gosin hêwangdi, gosin-i irgen-be singgebume, jurgan-i irgen-be ibebume erdemu-be badarambume enteheme-be selgiyeme, gehun eldengge amba tacihyan-be ilibuhangge, jalan-i doro, niyalmai mujilen-i jalan badohongge, yargiyan-i umesi sumin goro, suweni geren cooha irgen, giyan-i enduringge gônin-de gingguleme acabume, enduringge tacihyan-be songkolome dahame, encu demun-be fukali hólha holo muke tuwai adali ashôme milarabuci acambi. <sup>17</sup>Muke tuwa hólha holo-i jobolon, damu beyei telle alimbi, encu demun-i jobolon, niyalmai mujilen ebderebure-de isinambi, mujilen-i da beye, tob bisire dabala miosihon akô, unenggi teng sere fakjin bici, ini cisui hôlimbure-de isinarakô-be dahame, gônin yabun tob hošonggo ofi, eiten miosihon jingkini-be eteme muterakô, boo hôwa-i dorgide hôwaliyasun ijishôn ofi, jobolon-de ucarabuha seme sain-de forgošoci ombi. <sup>18</sup>Hiyoošun-i niyaman-be uileme, tondoi ejen-be uileme, niyalmai baita-be akômbure oci, uthai abkai hôturi-be isabuci ombi, teisui-cu tulgiyen hairakô, balai babe yaburakô, da doro-be kicere oci, uthai enduri-i wehiyeri-be jibuci ombi. <sup>19</sup>Suwe meni meni usin-i wuilen-be kiceme, meni meni coohai erdemu-be urebume, boso suje turi jeku-i an-be tuwakiyame, onco necin tob



*sijirhō-i wen-be dakara ohode, enen demun mukiyebure-be baihurakō ini cisui nakambikai.*

### Übersetzung.

Durch Ausrottung der Irrlehren (Unterdrückung der abweichenden Systeme) die rechte Lehre erheben.

<sup>1</sup>Nach unserer Auffassung muß man, um die allgemeine Volksbildung zu heben, zuvor der Gesinnung der Menschen die rechte Grundlage geben. Wenn man das will, muß man zuvor die Grundsätze des Unterrichts geraderichten. <sup>2</sup>Die Menschen sind durch ihre Geburt zwischen Himmel und Erde gestellt worden. Es muß daher die Norm, nach welcher Ordnung (des Himmels) und Naturgesetz sich täglich auswirken, von ihnen, Klugen wie Toren, gleicherweise befolgt werden. <sup>3</sup>Das Forschen nach dem Verborgenen und das Behandeln übernatürlicher Gegenstände haben die Heiligen und Weisen (des Altertums) nie für ihre Sache gehalten. <sup>4</sup>Das Wort des Buches der Wandlungen: „Dem Unwissenden (Kinde schon) das Rechte einimpfen“ hat man auf die Arbeit der Heiligen angewandt. Den Ausspruch des Buches der Urkunden, „seid nicht abgeneigt, nicht zugeneigt, nicht aufsässig, nicht parteiisch!“ hat man bei der Norm der (alten) Könige angewandt. In beiden, der Arbeit der Heiligen und der Norm der Könige, hat man die rechte Lehre zur Hauptsache gemacht. <sup>5</sup>Was die nicht von den Heiligen überkommenen Bücher und die nicht befolgbaren (nicht mit den Klassikern übereinstimmenden) Schriften<sup>1</sup> anlangt, welche, mit ihrem Blendwerk und Durcheinander, dazu angetan sind, die Menschen aufzuregen und in Staunen zu setzen, und wenn sie aufkommen, der Krebschaden des Volkes werden<sup>2</sup>, das sind alles „Irrlehren“ (*i-tuan*) und verdienen infolgedessen abgewehrt und ausgemerzt zu werden. <sup>6</sup>Unter Euch Soldaten und Bürgern werden ja die Aufrichtigen, Besonnenen, Schlichten und Geraden sicher in der Mehrzahl sein. Aber sollten sich etwa welche finden, die, durch Falschlehren (他岐 *i-o-k'i*) verführt und, ohne sich dessen bewußt zu werden, in Unrecht und Schlechtigkeiten hineingeraten, so empfänden Wir darüber höchstes Bedauern. <sup>7</sup>Seit alter Zeit haben sich drei Lehren

<sup>1</sup> 不經之典 *ma. sangkeioei ojerakō hitke.*

<sup>2</sup> Im Chines. heißt es wörtlich „die Würmer des Volkes“, im Mandschu „das Verderben des Volkes“.

ausgebreitet und sind auf uns überkommen: Außer der Konfuzianischen Lehre 儒宗 haben wir noch die Formen des Taoismus 仙 und des Buddhismus 釋. \*Chu Hi hat gesagt: „Die Lehre des Buddha kümmert sich überhaupt nicht um Himmel und Erde und die vier Gegenden, sondern befaßt sich ausschließlich mit dem Herzen. Und die Lehre des Lao-tze ist nur bestrebt, einzig und allein das Leben zu erhalten (verlängern).“ \*Aus diesem Satze Chu Hi's, der gerecht und unparteiisch ist, kann man die wahren Ziele der Buddhisten und Taoisten erkennen. <sup>10</sup> Fahrendes, beschäftigungsloses Volk versucht unter dem Namen jener Stifter und unter Mißbrauch ihrer Lehrsätze, meist mit dem Deckmantel der Weissagung und Zeichendeutung, seine falschen, nichtssagenden und unbeweisbaren Reden auszustreuen, wobei sie zunächst (ever) Hab und Gut durch Betrug an sich bringen, um sich daran zu mästen. Und wenn die Sache dann weitergeht, so kommt es schließlich dahin, daß die Leute, Männer und Frauen durcheinander, in die Versammlungen laufen<sup>1</sup> und Weihrauch brennen, daß die Landleute und Arbeiter ihren Beruf im Stiche lassen, um sich, wenn sie zusammenstehen, über nichts als Wunderdinge zu unterhalten. <sup>11</sup> Dann gibt es noch Schlimmeres: Verschlagene, durchtriebene, dunkle und üble Gesellen schleichen sich in ihre Gesellschaften ein, um Verschwörungen anzuzetteln, versammeln sich bei Nacht und verschwinden bei Tagesgrauen, schädigen den Ruf (der Gesellschaft), verletzen ihre Bräuche, verwirren die Mitmenschen und betrügen das Volk. So geht das eine Zeitlang, bis eines Tages die Sache herauskommt und nun (die Mitglieder der Gesellschaften) in die Untersuchung und Verhaftung verstrickt und verwickelt werden. Dann kommen sie für ihre Person ins Gefängnis, ihre Frauen und Kinder werden mitschuldig befunden, die Häupter der Religionsgesellschaften aber gelten als die Anstifter der Verbrechen. Und damit ist ihnen, was Gelegenheit zum Segen sein sollte, vielmehr zur Wurzel des Unheils geworden. So bieten Sekten wie die vom Weißen Lotus und die der Weihrauchriecher alle warnende Beispiele (wörtl. das Beispiel des umgestürzten Vorderwagens<sup>2</sup>). <sup>12</sup> Nun die Religion der Westländer, die den „Himmels-

<sup>1</sup> Der gemeinsame Besuch der Versammlungen durch beide Geschlechter gilt als besonderer Verstoß gegen die Sitte.

<sup>2</sup> 皆前車之鑒也 m.a. *gemu julergé umgebuhé ajen-i songhe kai*. Piry S. 125 übersetzt nach dem Chines. „qui peuvent servir de leçons à toutes“. In



herrn" als höchstes Prinzip aufgestellt hat. Das ist auch eine von den Lehren, die nicht befolgt<sup>1</sup> werden dürfen. Nur weil ihre Leute (die katholischen Missionäre) in der Astronomie und Mathematik gut beschlagen sind, bedient der Staat sich ihrer (hat sie angestellt). Das müßt ihr richtig verstehen! <sup>12</sup>Die Irreführung des Volkes durch ketzerische Lehren hat das Gesetz unerbittlich unter Strafe gestellt. Und wenn Zauberkünstler Ketzereien und Hexereien einführen wollen, hat der Staat dafür festgesetzte Strafbestimmungen. Die vom Staate erlassenen Gesetze haben alle den Sinn, dem Volk das Übeltun zu unterbinden und es zum Guttun anzuhalten, die Ketzereien zu unterdrücken und die wahre Lehre zu erheben und damit dem Volke Gefahren fernzuhalten und den Frieden zu bringen. <sup>13</sup>Ihr Soldaten und Bürger, die ihr von euren Eltern in eine friedliche Zeit, frei von Aufruhr, geboren seid, die ihr zu essen und anzuziehen habt und euch keine Sorge um die Ernährung der Oberen (Aszendenten) und Unteren (Deszendenten) zu machen braucht. Wenn ihr, eure eigene Natur verleugnend, euch den Bösewichtern anschließen und gegen die festgesetzten Bestimmungen verstoßen, die Staatsgesetze verletzen wolltet, wäre das nicht der Gipfel der Torheit! <sup>14</sup>Unser (Vater) „Heiliger Ahn, Kaiser der Menschlichkeit“<sup>2</sup> hat das Volk mit seiner Güte überschüttet und es durch Rechtlichkeit gefördert, seine Fähigkeiten gepflegt und seine Tugenden ausgebreitet. Glänzend sind seine erhabenen Unterweisungen. Was er in ihnen zum Besten des Tao der Welt und der Gesinnung

seiner Note 17 (S. 135) sagt er dazu „lit. le miroir du char d'avant-garde — sorte de figure allégorique pour l'exemple“. Man wird dabei an allerlei denken können, aber nicht an den eigentlichen, recht einfachen Sinn dieser Genitivverbindung. Das Zeichen

鑒 für sich heißt hier „das Beispiel“, mandsch. *amgha*, nicht „der Spiegel“. Und 前車 ist kein militärischer Ausdruck, sondern ist wörtlich zu übersetzen, das Ganze also „Das Beispiel des vorderen Wagens“. Die Beziehung finden wir im *Pien wen yüen-fu* angegeben als eine Stelle aus den 韓詩外傳 des Wortlauts 前車

覆後車戒 wenn der vordere Wagen umgekippt ist, ist der hintere Wagen gewarnt. In der mandsch. Übersetzung ist die Beziehung noch durch die Hinzusetzung des Wortes *umgeklippt* „umgeklippt“ besonders angedeutet *julergi umgeklipptu sejin* „der vorn umgeklippte Wagen“. Also für den Reisenden dasselbe wie für den Seefahrer ein gescheitertes Schiff, ein Warnungsschilder dafür, daß er sich auf einer gefährlichen Bahn befinde.

1 不經 ist hier wieder der mandsch. Übersetzung *amgholeci ofjorohi* entsprechend wiedergegeben worden, vgl. Anm. 1 S. 397.

2 聖祖仁皇帝 posthumer Titel des Kaisers „Kanghi“.

der Menschen ersonnen hat, ist wahrlich unendlich tief und weit. Ihr Soldaten und Bürger müßt also in ehrfürchtigem Aufblick zu seiner heiligen Absicht und in genauer Befolgung seiner heiligen Lehre die „Irrlehren“ (*i-tuan*) verwerfen und euch davor hüten 損斥異端, genau wie vor Dieben, Räubern, Wasser und Feuer!<sup>1</sup>  
<sup>16</sup> Nun berühren die Schäden von Wasser und Feuer, Räubern und Dieben nur den Leib. Der Schaden der „Irrlehren“ (*i-tuan*) aber gereicht zur Verderbnis des Herzens. Das Herz, so wie es von Natur ist, kennt nur das Rechte und nicht das Verkehrte. Wenn (dieser) feste Stützpunkt da ist, wird es natürlich nicht zu einer Verwirrung kommen. Daher werden, wenn Sinn und Wandel aufrecht und gerade ist, alle Verkehrtheiten das Rechte nicht überwinden können. Und wenn in Haus und Hof Eintracht und Aufrichtigkeit herrscht, wird, selbst wenn einmal ein Unglück kommt, es (schließlich) zum Guten gewendet werden können.  
<sup>17</sup> Und wenn man in kindlicher Liebe seinen Eltern dienend und in Treue seinem Fürsten dienend die menschlichen Pflichten erfüllt, dann ist man imstande, den Segen des Himmels auf sich zu ziehen (sammeln). Wenn man, ohne etwas anderes als das einem Zukommende zu erstreben und ohne Ungebührliches zu tun, seinem eigentlichen „Berufe“ folgt, kann man die Gunst der Geister herbeirufen.  
<sup>18</sup> Wenn ihr jeder einzelne euch der Landarbeit hingibt oder jeder seine militärischen Fähigkeiten übt<sup>2</sup>, euch um die Eigenheiten der Leinwand, der Seide, der Bohnen und des Getreides kümmert<sup>3</sup> und dabei eine Kultur der Milde und Rechtschaffenheit, Gradheit und Aufrichtigkeit übt, so werden die „Irrlehren“ (*i-tuan*) gar nicht warten, bis sie ausgerottet werden, sondern von selbst aussterben.

1 Piry S. 127 übersetzt *expulser l'hérésie à l'égai des brigands, des voleurs, des torrents et du feu!* Die Aufforderung „expulser“ läßt sich auf Wasser und Feuer nicht gut beziehen. Man wird die Zeichenverbindung 損斥 vielmehr entsprechend dem Mandschu *nišeme malarabnei arambi* aufzufassen haben als „ihr müßt euch davon fernhalten!“

2 講爾武 Piry S. 129 „parlez de vos manoeuvres“. Das Zeichen *kiang* bedeutet hier nicht „erklären, sprechen“, sondern „üben“, mandsch. *irrahachi*.

3 安...之常 Piry ebendort „jouissez en paix des dons ordinaires (des étoffes et des grains)“, mandsch. (*hwe nje tiri jeku-si an-be twahkyang*) die Gewohnheiten (der Leinwand, der Seide, der Bohnen und des Getreides) beobachten, d. h. ihnen die richtige Behandlung angedeihen lassen.



Man sieht, daß auch hier, im Heiligen Edikt, von einer Aufforderung zur Verfolgung der fremden Lehren nicht die Rede ist. Es wird lediglich das Volk vor ihnen gewarnt und ihren Anhängern Strafverfolgung für den Fall in Aussicht gestellt, daß bei ihnen Geheimbündelei vorkommen sollte. Als Abwehrmittel wird nicht die von Han Yü empfohlene Methode verkündet: die buddhistischen Reliquien dem Feuer und Wasser zu überantworten und damit dem Unfug ein für allemal ein Ende zu machen. Vielmehr finden wir den Geist Ou-yang Siu's: Durch Schwert und Predigt lasse sich nichts ausrichten, nur durch Stärkung des kranken Volkskörpers und seine Erfüllung mit dem Tao der Alten. Ein gesunder Körper scheide ein Gift von selbst wieder aus<sup>1</sup>. So mahnt auch das Ausführungswort des Heiligen Edikts, das Volk solle seiner Arbeit nachgehen und sich um die fremden Lehren gar nicht kümmern.

Aber immerhin, im Leitsatz heißt es *ch'u i-tuan* 黜異端 „Ausrottung der Irrlehren“! Daß der Ausdruck *i-tuan* in Beziehung auf *Lun-yü* II, 16 gewählt ist, scheint fraglos. Daß er hier wirklich die Bedeutung „Irrlehren“ hat und auf die fremden Religionssysteme zielt, zeigt uns die Ausführung. Aber gerade der Umstand, daß der Spruch des *Lun-yü* nicht als Ganzes in den Leitsatz übernommen, noch in der Ausführung angezogen wird, ist ein Beweis dafür, daß aus ihm ein andrer Gedanke gebildet wurde, wir also nicht setzen dürfen 黜異端 = 攻乎異端.

Fassen wir nun das Ergebnis unserer Untersuchung in folgenden Sätzen zusammen:

1. Der eigentliche Sinn des Spruches *Lun-yü* II, 16, den Konfuzius ihm unterlegte, ist nicht sicherzustellen, da uns die Begleitumstände nicht überliefert sind, unter denen er geäußert wurde.

2. Die grammatische Betrachtung läßt einen Imperativ wohl nicht zu. Von den Lösungen I und III ist die erste die wahrscheinlichere: „Wenn man sich mit *i-tuan* beschäftigt, so ist das schädlich.“

3. So wird der Spruch von der überwiegenden Mehrzahl der Kommentare ausgelegt. Auch die Mandschu-Versionen sind unmißverständlich dafür.

4. Eine Aufforderung zum Angriff hat das Chinesentum auch tatsächlich in ihm nie erblickt. Denn in den Literaturstücken, die

<sup>1</sup> Vgl. Ann. 5 b S. 390.

den Kampf gegen die fremden Lehren predigen, wird der Spruch nicht zitiert.

5. Die fälschliche Auslegung einiger europäischer Übersetzer ist wahrscheinlich durch den Leitsatz VII des „Heiligen Ediktes“ bestimmt worden, der selbst falsch aufgefaßt worden ist.

6. Der Ausdruck *i-tuan* heißt an sich „abweichendes System“. In der Sonderbedeutung „Irrlehren, Ketzerei“ auf fremde Religionen bezogen, scheint er erst in der Sung-Zeit gebräuchlich geworden zu sein. Eine eingehende Untersuchung seiner Literargeschichte wäre erwünscht.

## II. Lun-yü VII, 34.

子疾病子路請禱子曰有諸子路對曰有之誅曰禱而  
於上下神祇子曰丘之禱久矣

### Mandschu-Übersetzung.

*Fuze nimere-de, Tze Lu jalbarire-be baiha manggi, Kungze hendume, bio. Tze Lu jabume bi. Lei-de henduhengge, sini dergi fejergî enduri woccku-de jalbari schebi. Kungze hendume, Kio jalbarime goidaha.*

Als, gelegentlich einer Erkrankung des Meisters, Tze Lu gefragt hatte, ob er beten dürfe, sprach Konfuzius: „Gibt es das?“ Tze Lu antwortete: „Jawohl! In den ‚Trauerlitaneien‘ heißt es: bete zu den Geistern und Dämonen über und unter dir.“ Konfuzius sagte: „Daß ich (K'iu) bete, dauert (schon) lange.“

Couvreur<sup>1</sup>: *Magistro gravi morbo laborante, Tzeu Lon proposuit ut fierent preces. magister ait: estne ratio? (estne rationi consentaneum) — Tzeu Lon respondens ait: „est ratio: in funebribus orationibus dicitur: rogamus vos, superi inferique celestes terrestresque spiritus.“ Magister ait: „K'iou precatur jamdiu.“*

Legge<sup>2</sup>: *The master being very sick, Tze-Lu asked leave to pray for him, he said: „May such a thing be done?“ Tze-Lu replied: „It may, in the Eulogies it is said: Prayer has been made for thee to the spirits of the upper and lower world.“ The master said: „My praying has been for a long time.“*

<sup>1</sup> I. c. S. 151.

<sup>2</sup> I. c. S. 206.



Wilhelm<sup>1</sup>, Über das Gebet: Der Meister war schwer krank. Dsi Lu bat, für ihn beten lassen zu dürfen. Der Meister sprach: Gibt es so etwas?“ Dsi Lu erwiderte und sprach: „Ja, es gibt das. In den Lobgesängen heißt es: Wir beten zu euch, ihr Götter oben und ihr Erdgeister unten.“ Der Meister sprach: „Ich habe lange schon gebetet.“

Es ergibt sich hiernach zunächst in den vier Übersetzungen eine, für den Abschnitt selbst unwesentliche, Abweichung bei der Wiedergabe des Zitates 禱爾于上下神祇. Das erste Zeichen 禱 wäre nach der Mandschuversion ‚jalbari‘ als Imperativ zu fassen. Das zweite Zeichen 爾 ziehen die drei letzten Übersetzungen zu dem ersten als Objekt, die Leggesche als ferneres, die beiden anderen als näheres. Die Zeichen 上下 erscheinen bei Legge und Couvreur als ‚Himmel und Erde‘. Nach der Mandschuversion gehören die Zeichen 爾于上下 (= 爾以上下) zusammen als Attribut von 神祇 — die über und unter dir befindlichen Geister und Dämonen.

Der wesentliche Satz der Stelle ist der Ausspruch des Meisters am Schlusse. 子曰丘之禱久矣 „daß ich bete, ist schon lange“. Dieses Wort steht in einem scheinbaren Gegensatz zu der vorherigen ablehnenden Frage 有諸 „Gibt es das?“ (Gibt es denn so etwas wie ein Gebet?).

Die chinesischen Kommentatoren haben sich mit diesem scheinbaren Widerspruch auseinandersetzen gesucht. Couvreur, der sich der Kommentare 四書章句 und 四書備旨 bedient, gibt aus ihnen die Erklärung: (禱者悔過遷善以祈神之佑也) tao 禱 paenitere culparum, sectari virtutem, hac ope rogare spirituum auxilium. — Philosophus dixit, K'iou precatur jamdudum. Et enim precari nihil aliud est quam sectari virtutem corrigere vitia sua quaerere spirituum opem, ego omnibus diebus, si habeam quid vitiosum certe corrogo, si qua sit virtus certe prosequor. vero mea precatio ad spirituales intelligentias facta continua est. quomodo expectassem ad hodiernum diem (antequam precarer)?“ 是吾之禱于神明者有素何待今日哉.

Legge führt die Auslegung Chu Hf's 朱熹 an: prayer is the expression of repentance and promise of amendment to supplicate the help of the spirits. If there be not those things, there is no

need of praying. In the case of the sage he had committed no errors and admitted of no amendment. In all his conduct he had been in harmony with the spiritual intelligences and therefore he said: my praying has been for a long time." 聖人未嘗有過無善可遷其素行因已合於神明故曰丘之禱久矣. Legge knüpft daran seine Bemerkung, daß die Ablehnung der Fürbitte und das Schlußwort des Meisters auf die Selbstzufriedenheit des Konfuzius hinzudeuten schienen.

Wilhelm sagt: „Das Wort Kung's ist nicht ganz eindeutig. Jedenfalls ist es so zu verstehen, daß K. das Wortgeplapper der Gebetslitaneien ablehnt. . . . Kung zieht sich auf das ‚Gebet ohne Unterlaß‘ des Paulus, d. h. die fortdauernde Beziehung zum höchsten Wesen, zurück. Gerade je fester er von seinem göttlichen Beruf und der speziellen göttlichen Vorsehung, die über seinem Leben waltete, überzeugt war (vgl. VII, 22), desto weniger versprach er sich von den Gebetslitaneien als äußerlichem Brauch.“

Den Auslegungen dieser drei Übersetzer sei wieder die des Kommentars Jih-Kiang szě-shu kiai-i angefügt:

此一章書是言聖人脩身立命之學無事祈禱以求福也昔孔子曾有疾病門人皆以為憂子路請行禱祀之禮蓋雖出於至情而實昧於正道故孔子不直斥其非而先問之曰果有禱祀之理乎蓋欲子路自省也子路未達對曰有之詩詞云禱爾於上之天神下之地祇蓋言人有疾病當禱祀以祈福佑也於是孔子曉之曰夫所謂禱者乃悔前非以禳災患耳若丘平日敬畏天命一言一動皆不敢得罪於鬼神原無所為禱也即以禱言而丘之自禱於心者亦已久矣豈待有疾而後禱耶蓋聖人與天地合德鬼神亦不能違自無事於禱凡人但宜脩德行善以盡人道之常至鬼神之不可知者敬而遠之可也



## Mandschu-Übersetzung.

Ere emu fiyelen-i bitho, enduringge niyalmai beye-be dasafi  
 hesedun-be ilibure tacin-de jalbarime baimo, hôturi baire-be baitala-  
 rakô-be gisurehengge, seideni Kungze nimere-de, sabisa gemu jo-  
 bombihe. Ze Lu jalbarime wecere dorolon-be yabuki seme baitabi:  
 ere udu ten-i gônin-ci tucibei, yargiyan-i tob dorolon-be ulhihekôbi.  
 tuttu Kungze terci waka-be juhali wakalarakô, yargiyan-i jalba-  
 rime wecere kooli bio seme neneme fonjihabi. ainci Ze Lu-be ini  
 cisui ulhihini sehengge kai. Ze Lu ulhihekô ofi, julgei lei-de hen-  
 duhengge, sini dergi abkai enduri, fejergi na-i weceku-de jalbari  
 sehebi seme jabuhabi, ere niyalma-de nimeku gashan bici, giyan-i  
 jalbarime weceme hôturi baici acambi sehengge. tede Kungze-i  
 ulhihume henduhengge, jalbarimbi serengge, nenche waka-be aliyame,  
 jobolon gashan-be mayambuki serengge. bi daci abkai hese-be  
 gingguleme olhome, emu gisun emu yabun-ci aname, gemu gelhun  
 akô hutu enduri-de wakalabuhakô-be dahame, umai jalbarire ba  
 akô, uthai jalbarire-be jafafi gisureci, bi mini mujilen-de jalbarime  
 inn umesi goidaha, nimeku baha manggi, teni jalbarire-be ai  
 aliyara babl sehebi. ainci enduringge niyalma, aôka na-i erdemu-  
 de acanafi, hutu enduri seme inn jurceme muterakô-be dahame, ini  
 cisui jalbarire ba akô, yaya niyalma damu erdemu-be dasame,  
 sain-be yabume, niyalmai doroi an-be akômbuci acamôi. jai hutu  
 enduri-i saci oforakô babe, ginggulembime aldangga obuci acambi.

In dieser Stelle ist davon die Rede, daß es in der Lehre der  
 Heiligen begründet sich ihr Schicksal durch Vervollkommenung  
 ihres Selbst keinen Gebrauch eines Gebets zur Erbitung von Segen  
 gibt. Als Konfuzius einmal krank darniederlag, waren die Jünger alle  
 in Sorge. Tze Lu hatte ihn gebeten, die Gebräuche des Betopfers aus-  
 führen zu dürfen. Obgleich dies nun einem sehr hohen Sinne ent-  
 sprang, (zeugte es doch) tatsächlich (davon, daß) er sich über das  
 wahre Tao im Unklaren befand. Daher hatte ihn Konfuzius nicht  
 ohne weiteres auf sein Versuchen hingewiesen, sondern ihn zunächst  
 gefragt: „Gibt es denn überhaupt so eine Rite wie ein Gebet?“ Er  
 wünschte dabei gewiß, daß Tze Lu von selbst zur Einsicht komme.  
 Tze Lu verstand ihn nicht und antwortete: „Jawohl, es gibt eine  
 solche Rite: in den alten ‚Trauerlitaneien‘ steht geschrieben, ‚bete zu  
 den Himmelsgeistern über dir und den Erddämonen unter dir! —  
 Das bedeutet doch, daß ein Mensch, wenn er krank ist, natürlich

Betopfer bringen muß, um Segen und Beistand zu erflehen.“ Darauf klärte Konfuzius ihn auf, indem er sagte: „Das Wort ‚Beten‘ bedeutet nur früheres Unrecht bereuen, um Unheil und Not abzuwenden. Da ich (K'iu) bisher den Willen des Himmels genau beachtet und mir nicht mit einem Wort oder einer Tat etwas gegenüber den Dämonen und Geistern vergeben habe, so habe ich tatsächlich gar keinen Anlaß, daß ich beten sollte. Wenn man also vom ‚Beten‘ sprechen will, so ‚bete‘ ich in meinem Innern schon lange. Wie könnte ich mit dem ‚Beten‘ warten, bis ich erst erkrankt bin!“ — Also da die Heiligen mit Himmel und Erde in ihren Tugenden gleichstehen, und so auch die Dämonen und Geister sich ihnen nicht entgegenzustellen (schaden) vermögen, haben sie natürlich nichts mit Beten zu schaffen. Alle Menschen sollten einfach die Tugend pflegen, Gutes üben und die ewige Norm des Menschen-Tao erschöpfen. Was aber die unsichtbaren Dinge wie Dämonen und Geister anlangt, die soll man zwar achten, aber sich fern halten! —

Wir sehen, daß diese Auslegung noch bedeutend schärfer ist als diejenige der von den europäischen Übersetzern herangezogenen Kommentare: nach ihnen bedeutet der Begriff tao 禱 den Ausdruck der Reue und das Gelöbnis der Besserung zu dem Zwecke, die Hilfe der Geister zu erwirken. Nach den Worten, die unser Kommentar dem Konfuzius in den Mund legt, scheidet bei dem Worte ‚tao‘ der Begriff ‚Gebet‘ vollständig aus: „Das Wort ‚tao‘ soll nur bedeuten, früheres Unrecht bereuen, um Unheil und Not abzuwenden.“

Konfuzius ist ein Heiliger 聖人, also Inhaber der höchsten Stufe der menschlichen Vollkommenheit. Als solcher steht er in der unermesslichen Höhe seiner Tugenden dem Himmel gleich. Sein Schicksal, das er sich selbst begründet 立命, fällt zusammen mit dem T'ien-ming 天命, dem Willen des Himmels. Alle Menschen sollen nach der Stufe des Heiligen streben und dafür an der Vervollkommnung ihres Selbst arbeiten 修身 und an der Erschöpfung der Pflichten, die das Menschen-Tao' 人道 erfordert. Zu dieser Arbeit gehört auch das Wiedergutmachen der Verstöße gegen dieses ‚Tao‘ 改過. Durch solche Besserung und Reue vermag man das T'ien-ming, den Willen des Himmels, zu bestimmen, d. h. rein negativ, die Vergeltung abzuwenden, wobei der Himmel doch aber nicht als ein persönliches höchstes Wesen erscheint, an



das man sich wenden könnte. Dieser Begriff der Besserung und Besserung der Fehler kommt allenfalls für das Zeichen 禱 tao, das eigentlich in der Lehre von den Heiligen keinen Platz findet, in Frage, wenn Konfuzius von sich sagt 丘之禱久矣. Denn eine solche Arbeit an sich selbst hat auch Konfuzius, der Heilige, ständig ausgeübt. Mit übernatürlichen Wesen hat der Heilige, und wer ihm nachstrebt, gar nichts zu tun. Ihre Existenz wird nicht abgestritten. Aber wer sie nicht beleidigt und sich von ihnen fern hält, der ist ihnen nichts schuldig, über den haben sie keine Macht.

### Berichtigungen.

S. 386 Z. 2 Zeichen 8 lies 專.

Z. 5 Zeichen 3 lies 指.

WA-TSEI-SGRUNS  
FUCHSGESCHICHTEN, ERZÄHLT VON DKON-MCHOG-BKRA-  
SHIS, AUS KHA-LA-TSE

VON A. H. FRANCKE

Als ich im Jahre 1901 mit der Familie Ribbach (Missionar in Leh, Ladakh) zusammentraf, tauschte ich mit Frau Eugenie Ribbach meine Gedanken über Folklore der Ladakher aus. Wir waren damals beide tibetischen Fuchsgeschichten auf die Spur gekommen. Frau Ribbach hatte dieselben von dem tibetischen christlichen Waisenknaben *Shamuel*, welcher aus dem Dorfe *Shel* stammt, gehört, während mein Gewährsmann der Märchenerzähler von *Kha-la-tse*, der Kenner der Kesarsage, war. Der Märchenerzähler heißt mit seinem Eigennamen *Dkon-mchog-bkra-shis* und mit seinem Hausnamen *rGya-mthso-pa*. Er stammt aus Lerdo (*Lai-rdo* gegenüber *Skyur-bu-can*) am Indus und hat wahrscheinlich seinen ungeheuren Schatz an Folklore aus seinem Heimatsort mitgebracht. Bei Festlichkeiten wird er zu dem besonderen Zweck geladen, die Gäste ganze Nächte lang zu unterhalten. *Shamuel* hatte seine Fuchsgeschichten offenbar in der Form gehört, wie sie von den *Bhe-da* (Kaste der Musikanten) von *Shel* vorgetragen werden. — So geht mein tibetischer Reineke Fuchs auf dieselben Quellen zurück wie meine bisherigen Ausgaben der Kesarsage.

Ich bat Frau Ribbach, mir Genaueres über ihre Fuchsgeschichten mitzuteilen. Das ist geschehen in ihrem Briefe vom 26. 8. 1901, den ich nachher vorlegen werde. Den Erzähler von *Kha-la-tse* veranlaßte ich aber, seine Fuchsgeschichten vor dem Munschi und Schulmeister *Ye-shes-rig-'adzin* langsam zu erzählen, und letzterer schrieb sie wörtlich nach. Diese Niederschrift wurde dann an die Missionspresse in Leh geschickt, wo sie 1903 nach Korrektur der schlimmsten Orthographiefehler in etwa 50 Exemplaren lithographisch vervielfältigt wurde.

Schon damals hätte ich die Texte der Fuchsgeschichten gern genau übersetzt herausgegeben, konnte aber nicht die Zeit zu solcher



Arbeit finden. Ich veröffentlichte deshalb einen kurzen Abriß des Inhalts in J&PASB, 1902, ps. 1—4.

Das Folgende soll nun enthalten: 1. den vollen tibetischen Text, wie er von *Dkon-mchog-bkra-shis* geliefert wurde; 2. eine Liste der noch unbekannten oder schwierigen Worte; 3. eine wörtliche Übersetzung des Textes; 4. Frau Ribbachs Abriß ihrer Fuchsgeschichten.

Der vorliegende Text besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil hat einen ähnlichen Inhalt wie der deutsche Reineke Fuchs. Er handelt von Streichen, die der Fuchs gegen Wolf, Bär und Löwe ausübt und von der Aufforderung der Löwin, vor sie zum Gericht zu kommen. — Der zweite Teil handelt vom Fuchs als Wohltäter eines Kindes. Alle seine Schlaueit wendet er zum Vorteil dieses Kindes an. Er hat die Rolle des uns bekannten „Gestiefelten Katers“ übernommen. Das gibt zu denken. Wäre es nicht möglich, daß die tibetische Geschichte von größerer Ursprünglichkeit ist als die europäische, und daß das Urbild des „Gestiefelten Katers“ ein Fuchs war.

# Text.

ཁ་ལ་ཅེ་བ་རྒྱ་མཚོ་བ་དགོན་མཚོག་བཀྲ་ཤིས་ཀྱིས་བཤད་པའི་བླ་ཅོད་སྤྲུངས་ཡིན །  
བླ་ཅོད་མེད་གེ་རེན་མོ་ཤང་ཀྱ་བཞི་འི་སྤྲུངས་ཡིན །

## 1. 1.

བླ་ཅོད་དང་རེན་མོ་གཉིས་ཀྱི་མེད་གེ་རེན་གྱི་མདུན་ལ་སྤྱོད་མོང་བས ། མིང་གས་ཆེར་ས་བ་སྤྱ་ཡིན ། བླ་ཅོད་དང་རེན་མོ་མེར་ས་བ ། ཏམ་ཅོ་མིང་གེ་ཁྱ་ཁྱ་ང་ཞ་ཡིན་ང་ཞ་ལ་འབྲང་ས་ཞིག་བཅོས ། མིང་གས་ཆེར་ས་བ ། འབྲང་ས་བཅོ་ཡིན་ནང་ལ་ཡོང་གིག ། དེ་ནས་ཁོང་ནང་ལ་བོང་ས ། མིང་གེ་ལ་ར་ས་ཞིག་ཐོབ་སྡེ་བས་ད་དེ་ཡོད་བཅུག ། དེ་ནས་མིང་གས་ཆེར་ས་བ ། བླ་ཅོད་དང་རེན་མོ་གཉིས་ཀྱི་ལ་ར་ས་མའི་གྲོན་པ་མིང་སྡེ་ཅུ་ལ་འབྲུ་བ་ལ་བྱེད ། བླ་ཅོད་དང་རེན་མོ་གཉིས་ཀྱིས་ལ་ས་མའི་གྲོན་པ་བྱེད ། ཅུ་འི་ཐ་ས་ལ་འབྲུ་ཅིས་ལ་བྱེད་ས ། བླ་ཅོས་རེན་མོ་ལ་

ཟེར་པ། ། བླ་ཤེན་མོ་དང་གཉིས་ཀ་མ་ཤིག་ཟེའོན། ། ཤེན་མོས་ཟེར་ས་པ། །  
 ཤ་ཟེན་སེང་གེས་དང་གཉིས་ཀ་བསད་ཡོན། ། བླ་ཚོས་ཟེར་ས་པ། ། སེང་  
 གེ་ལ་མི་གེས་པའི་ངས་ཐབས་ཤིག་བཅོའོན། ། དེ་རྒྱལ་ཟེར་དེ་གྲོད་པའི་པོད་པོ་  
 གཉིས་ཀ་ས་ཟོས། ། དེ་ནས་བླ་ཚོས་ཤེན་མོ་ལ་བསྐྱབས་པ། ། བླ་ཤེན་མོ། སེང་གེས་ཤ་  
 ཟོས་དེ་སི་འདུག་ཟེར་ན། ཤེན་མོ་དང་གེས་ས་ལ་ལྷ་ཕྱེ་འདུག། ངས་གནས་ལ་ལྷ་ཕྱེ་  
 འདུག་ཡོན། དེ་རྒྱལ་བསྐྱབས་དེ་ཁྱེར་ས། ། དེ་ནས་ཁོ་གཉིས་ཀ་སེང་གེའི་མདུན་ལ་  
 བསྐྱབས། ། སེང་གེས་ཤ་དེ་ཟོས་ས་ཁམས་ཡོན་པ་གེས་དེ་ཟེར་པ། ། བླ་ཤེན་མོ་དང་བླ་ཚོ།  
 ཤ་པོད་དེ་སྤྲུལ་ཟོས། ། ཤེན་མོ་ས་ལ་ལྷ་ཕྱེ་འདུགས། ། བླ་ཚོས་གནས་ལ་ལྷ་བརྒྱན་བདང་  
 རིན་ཤིག་དང་སེང་གེ་ལ། བརྒྱལ་རིས་བདང་ས་ནས། སེང་གེ་ལ་སྤྱི་ཡོངས་དེ་ཤེན་  
 མོ་སྤྱི་ཡོག་ལ་བསད་བདངས། །

2.

ད་བླ་ཚོ་ལྟས། ། དེའི་དྲིང་ས་ཞག་ལ་སེང་གེས་གྲོད་པ་འབྲུག་པ་ལ་བླ་ཚོ་བདངས། །  
 བླ་ཚོས་གྲོད་པ་འབྲུག་པ་ལ་གཙངས་པོའི་རྒྱར་ལ་སེང་ཕྱེ་ཁྱེས་པས། ། རྒྱའི་ནང་ན་ཁོ་  
 རང་རྒྱ་མེ་ལོང་ལ་མཐོང་ཕྱེ། ཁོས་གྲོད་པ་ཚང་ས་ཟོས་དེ། ཀུ་ཚོ་བདང་རིན་ཤིག་དང་  
 ཡོངས་པས། ། སེང་གེས་ཟེར་ས་པ། བླ་བླ་ཚོ་ཅི་འདུག། བླ་ཚོས་ཟེར་ས་པ། ཨ་ཟླ་སེང་  
 གེ་རང་ཅི་སེང་གེ། ། དེ་ན་ནི་རྒྱ་སེང་གེ་ཞིག་འདུག་པས། ། གྲོད་པ་དེ་ནི་ཁོས་བཞོག་  
 ཕྱེ་ཁྱེ་ཁྱེར་ས། ། སེང་གེས་ཟེར་ས་པ། ངས་ང་སེང་གེ་གཞན་ས་ཞིག་སྤྱེ་འདུག། གྲོད་པ་དེ་  
 ནི་ཁྱོ་དང་གེས་ཟོས་དེ་བརྒྱན་བདངས་དེ་ཡིན་དོག་ཟེར་ས་པས། ། བླ་ཚོས་ངས་བརྒྱན་  
 བདངས་དེ་མེན། ཨ་ཟླ་སེང་གེ་རང་ལྷ་ལ་འབྱུག་ཟེར་དེ་སེང་གེ་ཁྱིད་དེ། རྒྱ་སྤྱིང་སྤྱིང་  
 ཡོད་ས་ཞིག་གི་ཅར་ཁྱེར་ས། ། དེ་རྒྱ་ད་རྒྱའི་ནང་དུ་ཕྱོས་ཟེར་ནས། སེང་གེས་རྒྱའི་ནང་  
 དུ་བརྒྱས་པས། རྒྱ་མེ་ལོང་ལ་རྒྱའི་ནང་དུ་སེང་གེ་ཞིག་ཡོད་པ་མཐོང་། དེ་ནས་སེང་གེ



ལ་སྤྱི་ཡོངས་ཏེ། ཁོངས་བསད་ཡིན་ཟེར་ནི་ཚུའི་ནང་དུ་སྤོངས་ཏེ། ཁོ་རྩམ་བྲིངས།  
ལྟ་བུ་བརྒྱན་བཤང་ཡིན་ཞིག་དང་རྩམ་ཐའ་བརྒྱུས་སྟེ། ཀྱ་ཚེ་བཤང་ཡིན་ཞིག་དང་སོང་།

3.

དེ་ནས་སོང་གི་ཤི་སྟེ་ཚུའི་སྤྱང་མ་ཞིག་ལ་ཁྲིད། དེ་ནས་ལྟོས་སོང་གི་  
བགས་པ་ཤི་ཤུས་དེ་གོ་ན་དེ། ཡང་སོང་གི་ཚངས་ཀྱི་ནང་དུ་སོང་སྟེ་འདུགས་པས།  
སོང་གི་ཨ་མ་ནི་ཕུ་གུ་གཉིས་ཁྲིད་དེ་དེ་ཚུ་ཡོངས་ཏེ། སོང་གི་ཨ་མས་ལྟོ་ཡིན་པ་  
ས་ཤེས་དེ་སོང་གི་ཡིན་ནི་ག་བསམ་སྟེ། ཕུ་གུ་གཉིས་ཀ་ལྟོ་འུ་མ་དུ་ལ་བོང་དེ།  
སོང་སོ་ནི་ཟེ་ཚེས་བཅ་པ་བ་ལ་སོང་། སོང་སོ་སྟེ་བ་སྟེ་བ་རྒྱལ་པ་ལྟོས་སོང་ཕུ་གུ་  
གཉིས་ཀ་བསམ་དམ། ལྟོ་དེ་ཤིང་སོང་། དེ་ནས་སོང་གི་ཨ་མ་ཡོང་ཟེ་ཕུ་གུ་  
གཉིས་ཀ་བསམ་དེ་ཡོད་བཅུག། སོང་གི་ཨ་མ་དེ་ནི་ཚུའི་ནི་ག་དང་འདུགས།

4.

ལྟོ་དེ་ནི་ཡང་སོང་སྟེ་ཤང་ཀྱ་འུ་སྟེ་ལ་བསྟེ་བས་པས། ཤང་ཀྱ་དེ་སོང་པ་ཕུ་  
གུ་གཉིས་ཡོད་བཅུག། དེ་ནི་ཕུ་གུ་གཉིས་ཀ་ཡང་ལྟོས་བསམ་དམ། དེ་ནས་ཤང་  
ཀྱ་ཨ་མས་རི་ན་ཕུ་གུ་བསམ་དེས་མཐོང་སྟེ་མགོ་གས་པ་རྒྱགས་དེ་ཡོངས། དེ་ཚུ་ག་  
པ་ལྟོ་ཤིང་ཚང་།

5.

དེ་ནས་ཤང་ཀྱ་ལ་སྟེ་སང་པོ་ཡོངས་ཏེ། ལྟོ་བསམ་དཔ་ཆ་ཡིན་བསམས་དེ་  
སོང་། ལྟོས་ཤང་ཀྱ་ཡོང་སྟེ། ང་བསམ་དཔ་ཆ་བསམ་སྟེ་ཐུབས་ཤིག་བཅོས། ཐུག་  
གི་ཆར་ལ་སོང་སྟེ་སྟོན་ཞིག་སྟོན་ཡིན་ཞིག་དང་འདུགས་པས། ཤང་ཀྱ་ཡང་དེ་ཆ་  
བསྟེ་བས་དེ་ཁོ་ལ་དུས་པ། ལྟོ་ལྟོ་ཁྲིད་ནི་དེ་ཕུ་གུ་བསམ་དཔ་ཆ་ཁོ་པོ་མེན་ན། ལྟོས་  
ཟེར་པ་། ང་མེན་ཨ་མོ། ང་ནི་ཐུག་ཆར་གྱི་སྟོན་སྟོན་མ་ཁོན་ཞིག་ཡིན། དེ་ནས་

ཤང་ཀུས་རྩིས་པ། དེ་སྤྱིན་པོ་སྒྲིལ་དེ་ཅི་བཅོམ་ཡིན། ལྷ་ཚོས་ཟེར་སྟེ། འདི་སྤྱིན་པོ་  
 སྒྲིལ་དེ་མིག་ལ་སྒྲུབ། ལྷ་ལྷལ་གྱི་མི་ལྷལ་མཐོང་ཅན། ཡང་ཟེར་ཅིས་ཤིང་པོ་ཐོབ་  
 ཅན་ཟེར་སྟེ། ཤང་ཀུ་ཁྲིའི་དཔེ་ར་ལ་ཡིད་ཅིས་དེ་ཟེར་སྟེ། འདི་མིག་པོ་ལ་ཅ་མིག་  
 སྒྲུས་ལྷ་ཚོ་ཉུ་ཉུ། ལྷ་ཚོས་ཀྱལ་ཅ་མིག་ངས་སྒྲུ་ཡིན་ཟེར་དེ། ཤང་ཀུ་འདི་མིག་ཚང་མ་ལ་  
 སྤྱིན་བསྒྲུས། རེ་ནས་ཤང་ཀུས་ལྷ་ལྷ་ཚོ། ཅང་མཐོང་བ་མི་འདུག་ཟེར་སྟེ། ལྷ་ཚོས་  
 ཤང་ཀུ་ཁྲི་རང་གི་མིག་པོ་བཅུས་སྟེ་ཉི་མ་ལ་བཏང་སྟེ་ཐོང་། རེ་ནས་མཐོང་ཅན་  
 ཟེར་སྟེ། ཤང་ཀུས་མིག་བཅུས་སྟེ་ཉི་མ་ལ་བཏང་སྟེ་ཐོང་ནས་ཁྲིའི་མིག་གཉིས་ཀ་  
 མ་སྤྱན་དེ་འབྱར་ཚར། ལྷ་ཚོ་འདྲ་བཅོམ་སྟེ་ཐོང་། ཤང་ཀུ་ལ་མིག་གིས་མ་མཐོང་  
 བ་ས་ཁྲད་སྒྲུང་ཉི་མ་མང་པོ་ནས་བྱད་ཐོང་། རེ་ནས་ཤང་ཀུས་རང་གི་ལག་པ་ནང་  
 མིག་གཉིས་ཀ་སྤྱིབས་པ་སང་། ཉག་གཉིས་ངོ་ལ་ཤང་ཀུ་འདི་མིག་གཉིས་ཀ་ཐེ་རེ་མེ་  
 རེ་ཐེ་ཐོང་།

## 6.

རེ་ནས་ཤང་ཀུ་ལ་སྟེ་ཡོངས་དེ། ཡང་ལྷ་ཚོ་བཅོམ་བ་ལ་ཐོང་། ལྷ་ཚོས་ལྷང་  
 མའི་ཁ་ནས་སྟེ་བ་བྲུག་བདུས་དེ་ཁྲད་ནས་རི་མཐོན་པོ་ཞིག་གི་ཁ་ཐོང་སྟེ། ཀུན་གྲུམ་  
 ཞིག་ལྷ་འིན་འདུག་སྟེ། ཡང་ཤང་ཀུ་དེ་ཅུ་བསྐྱེབས་དེ་ཟེར་སྟེ། ལྷ་ལྷ་ཚོ། ཁྲི་རང་  
 འདི་མིག་འབྱར་བཅུག་མཁན་པོ་མེན་ན། ཁྲིས་ཟེར་སྟེ། འཕྲུལ་ལྷ་ཚོ་ལྷ་གི་  
 སྤྱིན་སྒྲིལ་མཁན་ཁོ་རང་ཡོང་ཅན། སྒྲུང་ལྷ་གི་ཀུན་གྲུམ་ལྷ་མཁན་ཁོ་རང་ཡོང་  
 ཅན་ཟེར་སྟེ། ཤང་ཀུ་ཁྲིའི་དཔེ་ར་ལ་ཡིད་ཅིས་དེ་ཟེར་སྟེ། འདི་ཀུན་གྲུམ་པོ་ལྷ་སྟེ་  
 ཅི་བཅོམ་ཅན། ལྷ་ཚོས་ཁོ་ལ་ཟེར་སྟེ། འདི་ཀུན་གྲུམ་པོ་ལྷ་ཚང་པ་སང་འདི་དེ་ནང་  
 དུ་ཉུག་སྟེ། ཤང་ཀུ་མང་ཅི་དགོས་མཁན་ཐོབ་ཅན། ཤང་ཀུ་ལྷོགས་དེ་ཡོད་པ་སང་  
 རེ་ནས་ང་དེ་དེ་ནང་དུ་ཉུག་སྟེ་ཡིན་ཟེར་སྟེ། ལྷ་ཚོས་ཟེར་སྟེ། མེན་ཉུག་སྟེ་མི་བཅུག།



དེ་ནས་ཤང་ཀུམ་ལ་ན་པོ་ཟེར་ས་པ་སང་། ཤང་ཀུ་དེ་དེ་ནང་དུ་ཞུགས་བཅུག་མྱེ།  
 ཀུན་གུས་གྱི་ཁ་སྤྲོད་དེ་བཅོས་དེ། ཤང་ཀུ་རིལ་ལི་ལ་བདང་ས་པས། ཁོ་ལ་ས་སྤྲོད་  
 དེ་པོ་ག། རི་མགོ་ནས་རི་ཚ་ཚུག་པ་ཐོག་རིང་ཡོད་པ་མིན།

7.

དེ་ནས་ཤང་ཀུ་ལ་སྤྱོ་མང་པོ་ཡོངས་དེ། ཡང་ཕྱ་ཚེ་བཙལ་ཅེས་ལ་སོང་། ཕྱ་ཚེ་  
 དེ་ནི་པོ་མ་མང་པོ་ཡོད་པ་རི་ས་ཁྱད་ཅིག་ལ་རྒྱལ་ཞིག་ཁྱད་དེ་སྤང་ནས། དེ་ཅུ་པོ་  
 ས་ལ་བྱེ་བདེ་བ་མིན་ཞིག་དང་འདྲགས། ཡང་ཤང་ཀུ་དེ་ནི་དེ་ཅུ་བསྐྱེ་བས་དེ། ཕྱ་ཚེ་ལ།  
 ཕྱ་ཕྱ་ཚེ། ང་རི་མགོ་ནས་རིལ་ལི་ལ་བདང་ས་ཁྱད་པོ་ཁྱོད་མེད་ན་ཟེར་ས། ཕྱ་ཚེས་  
 ཟེར་ས་པ། ང་མེན། ཐག་ཚན་གྱི་སྤྲོད་མོལ་མཁན་ཁོ་རང་ཡོང་ཅན། སྤང་རྒྱང་  
 གྱི་ཀུན་གུས་རྩ་མཁན་ཁོ་རང་ཡོང་ཅན། ང་ནི་པོ་མ་ལ་བྱེ་བདེ་བ་བདང་ས་ཁྱད་ཞིག་  
 ཡིན། ཤང་ཀུས་རིས་པ། པོ་མ་ལ་བྱེ་བདེ་བ་བདང་སྤྱེ་ཅི་པོ་ཚེན། ཕྱ་ཚེས་འདི་  
 པོ་མ་ལ་བྱེ་བདེ་བ་བདང་སྤྱེ། རྒྱལ་ལ་འདི་པོ་བསྐྱང་སྤྱེ། ཨ་ཙོ་ཤང་ཀུ་རང་གི་ཁ་  
 ལ་བག་པ་དེ། དེ་དེ་ཁ་ལ་ང་ཞོན་དེ། ཤང་ལ་ཕྱ་ཚེ་ཞོན་འདྲག་ཟེར་དེ་ཀུ་ཚེ་བདང་ན།  
 ལུ་ལ་སི་ཚང་མས་ཤ་སང་དང་། ཐོགས་དགར་འཕྱོར་འཁྱར་དེ་ཡོང་ཅན་ཟེར་ས།  
 ཡང་ང་དང་གཉིས་ཀ་ལ་ཟེ་ཅེས་ཅོས་ས་ཅོས་ཐོབ་ཅན་ཟེར་ས་པ་སང་། ཤང་ཀུ་ནི་  
 ཁོ་དེ་དཔེ་ར་ལ་ཡོད་ཅེས་དེ་དེ་རྒྱག་བཙེ་ཡིན་ཟེར་ས། དེ་ནས་ཕྱ་ཚེས་ཤང་ཀུ་དེ་ཁ་  
 ལ་པོ་མ་དེ་བག་པ་དེ་ཐག་པ་དང་སྤྲོད་དེ་བསྐྱེ་སས། དེ་དེ་ཁ་ཐོག་ལ་ཁོ་རང་ཞོན་དེ་  
 ལུ་ལ་ལ་སོང་སྤྱེ་ཤང་ལ་ཕྱ་ཚེ་ཞོན་ཡོང་འདྲག་ཟེར་ས། ཡང་ང་ཞ་ལ་ཟེ་ཅེས་དང་  
 ཐོགས་དགར་འཕྱོར་པོ་དང་ལྷིག་ཟེར་དེ། ཕྱ་ཚེས་ཀུ་ཚོ་ཀུ་ལིང་བདང་ས། སི་ཚང་  
 མས་དེ་རྒྱག་ཡོང་ཅེས་མཐོང་སྤྱེ། ཚང་མས་པེར་ག་ཁྱར་དེ་སྤྲོད་ཅིག་ལ་ཡོངས།

དེ་ནས་ཕྱ་ཚེ་ཁོ་གཉིས་ཀ་ལ་གཉིས་རེ་ཡོད་པས། ། འང་ཀུམ་བེ་ས་ཁུར་ནི་  
ཡོད་པ་སང་ཤོར་ས་བྱུང་པས། ། སི་ཚང་སས་བེར་ཉལ་བཏངས་ནི་འང་ཀུ་བས་ནས། ॥

## 8.

དེ་ནས་འང་ཀུ་དང་ཕྱི་མོ་གཉིས་ཀ་ལ་གཉིས་རེ་ཡོད་པས། ། ཁོ་ཀུན་གྱིས་ཕྱ་  
ཚེས་འང་ཀུ་དང་ཕྱི་མོ་གཉིས་ཀ་བས་ད་ཚེས་ཀྱི་གནས་ཚུལ་ཚར་ནི། ། སང་མོ་དེ་དྲུང་  
དུ་སོང་ཕྱེ་ཞུས་པ། ། སང་མོ་ཡེ། ། ང་ཞེ་འང་ཀུ་དང་ཕྱི་མོ་གཉིས་ཀ་ཕྱ་ཚེས་ཐབས་  
བཙུང་ནི་བས་ད་ནི་ག། ། སང་མོ་ས་ཟེར་པ། ། ཁོས་ནི་ང་ཞེ་སང་གི་ཡང་བས་ད་ནི་ག། །  
དེ་དེ་དྲིང་ནང་ཞེ་ཕྱ་གཉིས་ཀ་ཡང་བས་ད་ནི་ག། ། ཁོས་གཞོད་པ་སང་པོ་བཙུང་།  
ད་ཁྱོ་རང་གཉིས་ཀ་སོང་ཕྱེ་ཁོ་བཙུང་པ་དེ་འཁྱོང་དགོས། ། དཔེ་ཁོ་བས་ད་ཡིན་ཟེར་ས། ॥  
དེ་ནས་འང་ཀུ་དང་ཕྱི་མོ་དེ་གཉིས་ཀ་ཕྱ་ཚེ་བཙུང་པ་སོང་། ॥ ཕྱ་ཚེ་དེ་ནི་ལས་  
ཞིག་ལ་ཉལ་ནི་ཡོད་པས། ། ཁོ་གཉིས་ཀ་དེ་ཕྱ་བསྐྱུབས་ནི་ཕྱ་ཚེ་ལ། ། ཕྱ་ཕྱ་ཚེ་  
སང་གིས་ཁྱོ་རང་ལ་ཡོང་ཟེར་འདུག། ། ང་ཞེ་གཉིས་ཀ་ལེན་པ་ཡོངས་པོ་ཟེར་ས། ॥  
ཕྱ་ཚེས་འཛིགས་ཀྱང་ཆ་ཡིན་ཟེར་ས། ॥ ལས་དེ་ན་ཐུ་ས་ནི་གཉི་རིལ་བཏངས་ནི་ན་ལ་  
ཞོན་དེ་ཡོང་ཚེ་སོང་། ། དེ་ནས་ཕྱ་ཚེས་ཕྱ་འང་ཀུ་དང་ཕྱི་མོ་གཉིས་ཀ། ། ལྷོས། །  
དེ་ཐུ་ས་དེ་ཉི་རིལ་དང་གྲུགས་པོ་དང་ཚང་གས་བོ་གོག་ཡིན་ཟེར་ས། ། འང་ཀུ་  
དང་ཕྱི་མོ་ས་དེ་པོ་ག་ཐུག་བོ་གོག་ཡིན་ཟེར་ས། ॥ ཕྱ་ཚེས་ཁོ་ཀུན་ལ་འདི་ཐུག་བསྐྱུབས།  
ང་ཞེ་པོ་ཅི་འདི་ཞིག་དང་དེ་ཐུ་ས་དེ་ཕྱི་མོ་ལ་ཆ་ཡིན། ། ཐུ་ས་དེས་ང་བཙུས་བྱུང་བོ་ག་  
བས་ས་ཕྱེ། ། ཁོ་དེ་ཁོ་ཁོས་འབབ་ཅེན། ། ཡང་ཁོས་རང་གི་ཉི་རིལ་དང་གྲུགས་པོ་  
འབོར་ནི་ང་འདོད་ཅེན། ། དེར་སྐྱོགས་ལ་ཁྱོ་ཞེ་གཉིས་ཀ་སྐྱོགས་པ་སོང་ཕྱེ་ནི་  
རིལ་དང་གྲུགས་གཉིས་ཀ་འཁྱུར་ནི་ཤོར། ། ང་ཡང་སྐྱོགས་པ་ཡོང་ཡིན་ཟེར་ས་  
པ་སང་། ॥ འང་ཀུ་དང་ཕྱི་མོ་གཉིས་ཀ་ས་ཁུར་ཟེར་ས། ॥ དེ་ནས་ཕྱ་ཚེ་དེ་ཞེ་པོ་ཅི་



བཟུང་བཟུབས་ནི། ལྷ་མ་དེའི་ལྷན་ལྷན་ལ་ཀུ་ལེ་ལ་སོང་བས། ། ལྷ་མས་ལྷ་ཙེ་འདི་  
 རིན་པོ་ཞིག་འདུག། རྟོ་བ་བཟུབ་ན་ཁོང་ལ་ཐུབ་ཅེས་འདུག་པས་མས་ནི་དེ་ལྷ་ཁ་  
 བས་པས་ནི། ཉི་ལྷ་དང་ཐོ་ཁྱེགས་གྲང་པ་གསུམ་ཀ་དེ་ཙེ་པོ་བས། ། ཡང་ད་ཡང་  
 དེ་ཙེ་པོ་དེ། རྟོ་བ་ཞིག་ཁྱེར་ནི་ལྷ་ཙེ་ལ་འདི་དེ་ཁྱེར་ས། ། ལྷ་ཙེས་ལྷ་མ་ཙེ་གྱི་ཆ་  
 བཟུག་གིན་དང་ཤོང་། རིན་མ་ལྷ་མ་ཐག་རིང་ལ་བསྐྱེབས། ། ཤང་ཀུ་དང་ཕྱེན་མོ་  
 གཉིས་ཀས་ལྷ་མ་ཐག་རིང་ལ་སྐྱེབ་ཅེས་མཐོང་སྟེ། ཉི་ལྷ་དང་ཐོ་ཁྱེགས་གྲང་པ་  
 གསུམ་ཀ་ཁྱེར་ནི་རི་ལ་ཤོང་སོང་། དེ་ཟུག་ཤོང་ཅེས་མཐོང་སྟེ། ལྷ་ཙེ་ཡང་སྐྱེབ་  
 ཅིག་ལ་རི་ལ་ཤོང་སོང་། ། རིན་མ་ལྷ་མ་མོག་སྟེ་ཡོངས་ཚན། དེ་ཙེ་ཉི་ལྷ་དང་  
 ཐོ་ཁྱེགས་གྲང་པ་གསུམ་ཀ་སྟོང་ནས་རང་གི་ད་ལ་ཞོན་ནི་སོང་། ལྷ་ཙེ་ཤང་ཀུ་ཕྱེན་  
 མོ་གསུམ་ཀ་འཛོམ་པས། ལྷ་ཙེས་ཟེར་ས་པ། ཁྱོད་རང་ཕྱེན་མོས་ལྷ་གྱུ་འཐད་  
 ཙེ་ཉི་ལྷ་པོ་ཁྱེར། ཁྱོད་རང་ཤང་ཀུས་ར་མ་ལ་འདི་དེ་ཙེས་ལ་གྲང་པ་པོ་ཁྱེར། ཡང་  
 ར་མ་ལ་འདི་དེ་ཟེན་གྲང་པ་དང་ཀང་པ་གཉིས་ཀ་སྐྱད་པ་དཔའ་ཙན་རིམ་པོ་ཞིག་དང་  
 ལྷན་ནི་ལྷོས། རིན་མ་ར་མ་ལ་དེ་དེ་ཟེར་ནི་བསྐྱེབས། ། ཡང་ཕྱེན་མོ་ཁྱོད་རང་ལྷ་གྱུ་  
 སྐྱད་པ་སྐྱེབ་གྱི་ལ། ཉི་ལྷ་པོ་བྱང་སྟེ་སོང་དེ་ནས་ལྷ་གྱུ་ཀུན་འཐད་ཙན་ཟེར་ས།  
 རས་འདི་ཁོ་ལག་པོ་ཟེ་ཡིན་ཟེར་ནི་ལྷོས། ། རིན་མ་ཤང་ཀུ་དང་ཕྱེན་མོས་ད་འགྲུལ་  
 སོང་གི་དེ་ཙེ་ཟེར་ས། ལྷ་ཙེས་སྟོན་ལ་ཤང་ཀུ་དང་གྲང་པ་གོན་ནི། ར་མ་ཞིག་ལ་  
 འདི་དེ་ཙེ་ལྷོས། ། ཕྱེན་མོ་རང་ཉི་ལྷ་དེ་བྱང་སྟེ་ལྷ་གྱུ་ཀུན་འཐད་ཙེས་ལ་ཙོན་  
 ལྷོས། ར་འདི་ཙེ་སྟོང་ཡིན་ཟེར་ས། ཤང་ཀུ་དང་ཕྱེན་མོ་གཉིས་ཀ་ཡིད་ཆེས་ནི་སོང་། །  
 ཤང་ཀུས་གྲང་པ་ལྷན་ནི་བཅིངས་ནི། རིན་མ་ར་མ་ལ་དེ་ནས་པས། ར་རྫིས་འདི་དེ་  
 ཙེས་མཐོང་སྟེ། བེར་ཀ་འཁུར་ནི་དེ་ཙེ་བསྐྱེབས་ནས། ཤང་ཀུ་དེ་ལ་གྲང་པ་ཙེན་མོ་  
 སོང་སྟེ་འགྲུལ་མ་ཐུབ་པས། ར་རྫི་གཉིས་གྱིས་བཟུངས་ནི་ཁོ་དེ་ཙེ་བས་དས། ། ཕྱེན་

མོས་ཉི་ཤེས་པོ་བདངས་དེ་ཕྱ་གྲུ་ཀུན་གྱི་མདུན་ལ་མོང་བ་དང་། ཕྱ་གྲུ་ཚངས་མགྲོགས་  
 དེ་བྲག་གི་མགོ་ནས་ཅ་ཅ་བྱད། དེ་མཐོང་སྡེ་ཡ་མ་ཡང་ཕྱར་ལ་མཚོངས་ནས། ཡ་མ་  
 ཕྱ་གྲུ་ཚང་ཀ་བྲག་གི་ཅ་ཅ་བསྐྱེདས་དེ་ཤི་མོང་། བླ་ཅོས་ཁོ་ལག་པོ་ཐོས་དེ། ཁམས་  
 བསང་ངེ་སྦྱིད་པོ་བཅོས་དེ། གཉིད་ཡོག་སྡེ་འདུགས་༥

## 11.

༥ ཡོད་བཅུགས། ལུ་ལ་ཞིག་ལ་ཡ་པོ་དང་། ཡ་པི་ཅིག་ཡོད་བཅུགས། ཁོ་  
 གཉིས་ཀ་དེས་མོ་བཅོའིན་ཞིག་དང་། རི་ལ་ཤིང་ལ་ཅའད་བཅུགས། ཡ་པི་ལ་  
 སྦྱེ་ཅོས་ཡོད་བཅུགས། ཡ་པི་རི་ལ་ཅ་ཅོས་གྱི་ཞག་ལ། ཡ་པི་ལ་རི་ལ་བྱ་ཅ་ཞིག་  
 སྦྱེས། དེ་ནས་ཡ་པིས་བསམ་ཕྱ་གྲུ་འཁུར་ན་ཤིང་དེ་ལུས། ཤིང་འཁུར་ན་ཕྱ་གྲུ་  
 དེ་ལུས། ཤིང་ན་བསམ། ཕྱ་གྲུ་ལུས་ན་འང་མི་སྡོ། ཤིང་དེ་ལུས་ན་ཡ་པོས་ཁ་བགྱི་  
 ཡིན། ཕྱ་གྲུ་དེ་ཁོས་རྩོལ་ཞིག་ཡོག་ལ་པོར་དེ། ཤིང་པོ་ཁུར་དེ་ཁང་བ་ཅ་ཡོངས།  
 དེ་ནས་ཡ་པིས་ཡ་པོ་ལ། བླ་ཡ་པོ་ང་ལ་བྱ་ཅ་ཞིག་སྦྱེས། བྱ་ཅ་དེ་ནི་པོང་ཡོག་  
 ཅིག་ལ་འཁོར་དེ་ཡོད། ཕྱ་གྲུ་འཁུར་ན་ཤིང་པོ་ལུས། དེ་རྒྱག་ཡ་པོ་རང་གིས་ཁ་  
 བགྱི་ཡིན་བསམ་སྡེ་ཡོངས་ཟེངས་༥ ཡ་པོས། དེ་རྒྱག་ཟེང་ཅོས་ཅོར་དེ། ཡ་པི་  
 ལ་ཟེངས་པ། ཤིང་སང་ཕྱ་གྲུ་རིན་ཅན་མི་འདུག་ག། མགོ་སྒོར་མི་ཁྱོད་མགྲོགས་  
 པ་ཡོག་སྡེ་མོང་། དེ་རྒྱག་སྡེ་བཅོས་༥ དེ་ནས་ཡ་པི་མགྲོགས་པ་ཡོག་སྡེ་མོང་།  
 ཡ་པི་སྦྱེད་སྦྱེད་ཅུག་པ་ཕྱ་གྲུ་རི་མདུན་ལ་བླ་ཅོ་ཞིག་བསྐྱེདས་དེ། ཕྱ་གྲུ་བླ་ཅོས་  
 ཁྱིར་ནས། ཡ་པི་ལ་ཕྱ་གྲུ་མ་པོལ་༥

བླ་ཅོས་ཕྱ་གྲུ་དེ་ལ་ཁྱན་ཁ་ཁྱང་བདང་སྡེ་གསོ་སྡེ་བོརས། དེ་ནས་ཕྱ་གྲུ་ཆེན་  
 མོ་ལྟར་༥ ཞག་ཅིག་གི་ཞག་ལ་བླ་ཅོས་ཕྱ་གྲུ་ལ། བླ་ཕྱ་གྲུ་ཁྱོད་ལ་ངས་མིང་ཞིག་  
 བདག་ཡིན་ཟེངས། བླ་ཅོས་ཟེངས་པ། ང་ལ་མིང་མི་དགོས་༥ བླ་ཅོས་ཟེངས་པ།



མིང་ས་དགོས་ནངས་བསད་ཡིན ། ལྷ་གུས་དེ་ཚོར་ཉི་འཛིགས་དེ་མིང་དགོས་ཡིན  
 ཟེངས ། དེ་ནས་ལྷ་ཚོས་ལྷ་གུའི་མིང་ལ་གྱུན་ཆང་གྱུལ་པོ་བདགས ། དེ་ནས་ཡང་  
 ཉག་ཁ་ཤས་སོང་བ་དང་ ། ལྷ་ཚོས་གྱུན་ཆང་གྱུལ་པོ་ལ་ཟེངས་པ ། ལྷ་གྱུན་ཆང་  
 གྱུལ་པོ་ཁྱིད་ལ་ངས་བག་ས་ཞིག་འཁྱོང་ཡིན ། གྱུན་ཆང་གྱུལ་པོས་ང་ལ་བག་ས་སེ་  
 དགོས་ཟེངས ། ལྷ་ཚོས་ཟེངས་པ ། བག་ས་ས་དགོས་ན་ཁྱི་རང་ངས་བསད་ཡིན །  
 དེ་ནས་ལྷ་གུ་འཛིགས་དེ་ང་ལ་བག་ས་དགོས་ཡིན་ཟེངས ། དེ་ནས་ལྷ་ཚོས་དེ་ཚོར་ཉི་  
 བག་ས་བཅའ་ཚེས་ལ་གཉན་ས་ལྷུ་ལ་ཞིག་ལ་སོང་བ་དང་ ། ལྷུ་དེ་ཅུ་བད་ཤ་ཅེན་  
 ས་ཞིག་ཡོད་པས ། བད་ཤ་དེ་ལ་བྱ་མོ་གསུམ་ཡོད་བཅུགས ། ལྷ་ཚོ་དེ་ཅུ་སོང་ནས །  
 བད་ཤ་དེའི་སང་སྒོ་ལ་སྒོ་པ་སྤྱང་ས་ཁན་སེ་ཁ་ཤས་ཤིག་ཡོད་བཅུགས ། དེ་སེ་  
 གྱུན་གྱིས་ལྷ་ཚོ་ནང་ལ་ཆ་ས་བཅུགས ། བད་ཤ་ཁང་པའི་ཁ་ཐོག་ལ་ཡོད་པས །  
 ཁོས་ལྷ་ཚོ་ཡོང་ཚེས་ས་ཐོང་སྟེ་གཡོག་པོ་ཅིག་ལ་ཟེངས་པ ། ལྷ་གཡོག་པོ་ ཁྱི་རང་  
 སོང་སྟེ་དེ་ལྷ་ཚོ་ནས་རྩིས ། ཁྱི་རང་ག་ནས་ཡོངས ། ཡང་ཅི་ཟེར་ཚེས་ཡོད །  
 གཡོག་པོ་ལྷ་ཚོའི་ས་དུན་ལ་སོང་སྟེ ། བད་ཤས་ཟེར་ས་ཁན་ནང་ལྷ་རྩིས་ནས །  
 ལྷ་ཚོས་ཟེངས་པ ། ངས་བད་ཤ་ལ་བྱ་བ་ཞིག་ཡོད ། གཡོག་པོ་དེ་སོང་སྟེ་ལྷ་ཚོས་  
 ཟེར་ས་ཁན་ནང་ལྷ་རྩིས་བད་ཤ་ལ་བཤདས ། དེ་ནས་བད་ཤས་གཡོག་པོ་ལ་ཟེངས་པ །  
 ཁོ་ནང་ལ་ཡོང་བཅུག་ཟེར་དེ་ཅུ་གུས་བད་ངས་ནས ། ལྷ་ཚོ་ནང་ལ་བསྐྱེབས ། དེ་ནས་  
 བད་ཤས་ལྷ་ཚོ་ལ་རྩིས་པ ། ཁྱི་རང་གི་བྱ་བ་ཅི་ཡོད ། དེ་ནས་ལྷ་ཚོས་བྱས་པ །  
 བད་ཤ་ས་ཁྱིན ། ཉི་རང་ལ་སྤྲས་སོ་འདུག ། གསུམ་འདུག ། དེ་གསུམ་ཀའི་ནང་ནས་  
 གཅིག་ཅིག་གྱུན་ཆང་གྱུལ་པོ་ལ་སྤྱུ་བག་ལ་སྤྱུ་བ ། དེ་པོ་བྱ་ཚེས་ལ་ང་ཉི་རང་གི་སྤྱུ་  
 ས་དུན་ལ་ཡོངས ། བད་ཤས་སོལ་པ ། སྤྲས་སོ་གང་པོ་དགོས་ཡིན ། ལྷ་ཚོས་  
 བྱས་པ ། སྤྲས་སོ་ས་ཐའ་རྒྱང་པོ་དགོས་ཡིན ། ཡང་ལྷ་ཚོས་བཀའ་འདྲི་བྱས་པ །

སྤྲུལ་མེད་ལྷ་རིན་ཅོང་གི་གཡིན ॥ བད་ཤམ་མེད་པ་ལ། སྤྲུལ་མེད་ལྷ་རིན་ཅོ་  
གསེར་སྒྲིང་གཅིག ། དུལ་སྒྲིང་གཅིག ། གཡུ་སྒྲིང་གཅིག་གཡིན ། དེ་གསྤྲུལ་  
འབྱོར་ན། གཉམ་བོ་མི་དྲ་དང་སྤྲུལ་རྒྱུ་སྒྲིན་གྱི་གསེར་འབྱོར་ནའང་འགྲིག ། ཡང་ཕྱ་  
ཅོས་བད་ཤ་ལེ། འདིར་གཉམ་བོ་མི་དྲ་འབྱོར་ན་ཅུ་ཆེན་མོ་འདྲག་། ལྷ་མ་ཡང་ལྷ་མ་ལ།  
ཅུ་ཆེན་མོ་དེ་ལ་ང་ག་ལྷ་གཡིང་གཡིན ॥ བད་ཤ་དེས་སྒྲིན་པོ་ལ་ཡོང་ཟེར་དེ་འདི་  
ཅུ་འབྱོར་དགོས་མེད་མོང་ ॥ སྒྲིན་པོ་དེ་ལ་ཅུ་ཡང་མར་ཤེ་ཅོས་ཀྱི་དབང་ཡོད་  
བཅུགས ॥ བད་ཤམ་ཅུ་བཅད་ཅོས་ཀྱི་ཁག་ནི་སྒྲིན་པོ་དེ་ལ་བག་པས ॥

དེ་ནས་ཕྱ་ཚེ་ལོག་ཕྱེ་ཡོངས་དེ་གྲུན་ཆང་གྲུལ་པོ་དེ་ཅེར་བསྐྱབས ॥ ཉག་ཅིག་  
ལ་གྲུན་ཆང་གྲུལ་པོ་དང་ཕྱ་ཚེ་གཉིས་ཀ་བག་ས་ལོན་པ་ཆེན་ཟེར་དེ་མོང་བ་དང་།  
ཁོ་གཉིས་ཀ་ཅུ་ཆེན་མོ་དེ་དེ་མདུན་ལ་བསྐྱབས ॥ ཕྱ་ཅོས་གྲུན་ཆང་གྲུལ་པོ་ཅུ་མཐར་  
བོར་དེ། ཕྱ་ཚེ་ཁོ་དང་གྲུལ་བཅུགས་དེ་ཅུ་དེ་པར་ཀ་ཅུ་ཐོན ॥ དེ་ནས་ཁོས་སྒྲིན་པོ་དེ་དེ་  
ཁང་པ་ལ་མོང་ཕྱེ། སྒྲིན་པོ་ལ་སྤྲུལ་བཅུགས་དེ། ཕྱ་སྒྲིན་པོ། ཁྱིད་ཀྱིས་བད་ཤ་ལྷ་སྤྲུ་  
མདུན་ལ་ཅུ་བཅད་ཅོས་ཀྱི་ཁ་ཆད་བཅོས་པོན། དེ་ཁྱིད་ཀྱིས་ཅུ་མ་བཅད་པས།  
འདི་གཉམ་བོ་མི་དྲ་དང་། སྤྲུལ་སྒྲིན་གྱི་གསེར་ཆང་མ་དང་། གསེར་སྒྲིང་། དུལ་  
སྒྲིང་། གཡུ་སྒྲིང་ཆང་མ་ལྷ་མ་ཁྱིད་ནས། ང་དང་གཅིག་པོ་འདི་ཅུ་བསྐྱབས། གྲུན་  
ཆང་གྲུལ་པོ་པར་ཀ་ཅུ་ལྷ་མ། དང་བད་ཤ་ལ་སྤྲུལ་ཕྱ་པ་ཅོས་ལ་ཆེན་ཟེར་ས ॥  
སྒྲིན་པོ་སྤྲུ་མང་པོ་འཛིགས་དེ། ཁོས་ཕྱ་ཚེ་ལ་ལྷ་སྤྲུལ་སི་བཅོས་དེ། ཁྱིད་ཀྱི་གཉམ་  
བོ་མི་དྲ་དང་། གསེར་སྒྲིང་དང་། དུལ་སྒྲིང་དང་། གཡུ་སྒྲིང་ཅི་ཡོད་མཁན་ཆང་  
མ་ངས་སྤྲིག་གཡིན་ཟེར་ས ॥ ཕྱ་ཅོས་སྤྲུ་མང་པོ་འཛིན་དེ་ཟེར་ས་པ། དེ་དེ་དཔེ་ར་  
ལ་གནས་ན། དེ་ནས་ང་ལ་གཉམ་བོ་པ་དྲག་། དྲ་དྲག་། གསེར་སྒྲིང་གཅིག་། དུལ་  
སྒྲིང་གཅིག་། གཡུ་སྒྲིང་གཅིག་། དེ་ཆང་མ་སྤྲིག་ན་འགྲིག་ཟེར་ས ॥ སྒྲིན་པོས་དེ་



# THE GAEKWAD'S ORIENTAL SERIES

PUBLISHED

UNDER THE AUTHORITY OF THE GOVERNMENT OF

HIS HIGHNESS

THE MAHARAJA SIR SAYAJI RAO GAEKWAD

G. C. S. I., G. C. I. E., SENA KHASKHEL SAMBHER BAHADUR.

AND EDITED

WITH THE CO-OPERATION OF VARIOUS SCHOLARS

BY

BENOYTOSH BHATTACHARYYA, M. A.

GENERAL EDITOR

AT

THE CENTRAL LIBRARY

BARODA

1925

The Lohana Mitra P. Press, Baroda

PROBSTHAIN & CO

## SELECT OPINIONS.

The Series as a whole will bring notable accession to our knowledge of the immense and wonderful Sanskrit Literature. The volumes are excellently printed and edited and the notes and introductions are scholarly and useful. I think the undertaking of the Series by H. H. the Gaekwar's Government will evoke the gratitude of scholars both in India and elsewhere and that the manner in which it is carried out will give satisfaction to the State.

( Dr. ) F. W. THOMAS.

Librarian, India Office Library.

\* \* \*

The editions have been executed with the greatest care. The prefaces are learned and informing, and the books are well selected for the study of Indian History and Literature. They are worthy of the State which published them.

( Mm. ) HARAPRASAD SHASTRI, M. A., C. I. E.

\* \* \*

It is a splendid idea of His Highness the Gaekwar of Baroda that the Oriental Library should be doing also original work of research and editing of old Sanskrit manuscripts, and publish them to the world with the necessary aids to render them readable by the modern public. The work of editing is done well and carefully. The printing and the general get up of the volumes are also excellent. Sanskrit scholarship is thus under a deep debt of obligation to His Highness the Maharaja Gaekwar of Baroda for the publication of rare and unknown works in the Oriental Series that goes by his name.

COMMONWEAL.



## GAEKWAD'S ORIENTAL SERIES.

CRITICAL EDITIONS OF UNPRINTED SANSKRIT WORKS, EDITED BY  
COMPETENT SCHOLARS, AND PUBLISHED BY  
THE CENTRAL LIBRARY, BARODA.

### 1. BOOKS PUBLISHED.

1. Kāvya-mīmāṃsā : a work on poetics, by Rājasekhara ( 880-920 A. D. ): edited by C. D. Dalal, M. A. and R. Anantakrishna Sastry, 1916. Re-issue. 1924 ... .. Rs. 2-4
2. Naranārāyaṇānanda : a poem on the Pauranic story of Arjuna and Krishna's rambles on Mount Girnar, by Vastupāla, Minister of King Virādhavala of Dholka, composed between Samvat 1277 and 1287, i. e. A. D. 1221 and 1231: edited by C. D. Dalal and R. Anantakrishna Sastry. 1916 ... .. 1-4
3. Tarkasaṅgraha : a work on Philosophy ( Refutation of Vaiśeṣhika theory of atomic creation ) by Ānandaśūna or Ānandagiri, the famous commentator on Śaṅkarācārya's Bhāṣya, who flourished in the latter half of the 13th century, edited by T. M. Tripathi, B. A. 1917 ... .. 2-0
4. Pārthaparākrama : a drama describing Ārjuna's recovery of the cows of King Virāṭa, by Prahlādanadeva, the founder of Pālanpur and the younger brother of the Paramāra King of Chandrāvati, (a state of Mārwār), and a feudatory of the kings of Guzerat, who was a Yuvarāja in Samvat 1220 or A. D. 1164: edited by C. D. Dalal, M. A. 1917 ... .. 0-6
5. Rāshṭraudhavamśa : an historical poem (Mahākāvya) describing the history of the Bagulas of Mayūragiri, from Rāshṭraudha, king of Kanauj and the originator of the dynasty, to Nārāyaṇa Shah of Mayūragiri by Rudra Kavi composed in Saka 1518 or A. D. 1596

edited by Pandit Embar Krishnamacharya with Introduction by  
C. D. Dalal, M. A. 1917 ... .. 1-12

6. Lingānuśāsana : on Grammar, by Vāmana, who lived between the last quarter of the 8th century and the first quarter of the 9th century: edited by C. D. Dalal, M. A. 1918 ... .. 0-8
7. Vasantavilāsa : an historical poem (Mahākāvya) describing the life of Vastupāla and the history of Guzerat, by Bālachandrasūri, (from Modheraka or Modhera in Kadi Prant, Baroda State), contemporary of Vastupāla, composed after his death for his son in Samvat 1296 ( A. D. 1240 ): edited by C. D. Dalal, M. A. 1917... 1-8
8. Rūpakashatkam : six dramas by Vatsarāja, minister of Paramardideva of Kalinjara, who lived between the 2nd half of the 12th and the 1st quarter of 13th century: edited by C. D. Dalal, M. A. 1918 2-4
9. Mohaparājaya : an allegorical drama describing the overcoming of King Moha (Temptation), or the conversion of Kumārapāla, the Chalukya King of Guzerat to Jainism, by Yaśahpāla, an officer of King Ajayadeva, son of Kumārapāla, who reigned from A. D. 1229 to 1232: edited by Muni Chaturvijayaji; with Introduction and Appendices by C. D. Dalal, M. A. 1918 ... .. 2-0
10. Hammitramadsmardana : a drama glorifying the two brothers Vastupāla and Tejshpāla and their King Viradhavala of Dholka, by Jayasimhasūri, pupil of Virasūri and an Āchārya of the temple of Munisuvrata at Broach, composed between Samvat 1267 and 1286 or A. D. 1220 and 1239: edited by C. D. Dalal, M. A. 1920...2-0
11. Udayasundarikathā : a romance (Champu, in prose and poetry) by Soddhala, a contemporary of and patronized by the three brothers Chohittarāja, Nāgārjuna, and Mummunirāja, successive rulers of Konkan, composed between A. D. 1026 and 1050: edited by C. D. Dalal, M. A., and Pandit Embar Krishnamacharya. 1920. 2-4



12. Mahāvidyāvidambana : a work on Nyāya Philosophy, by Bhaṭṭa Vātdindra who lived about A. D. 1210 to 1274: edited by M. R. Telang. 1920. ... .. 2-4
13. Prāchīnagurjarakāvysaṅgrha : a collection of old Gujarati poems dating from 12th to 15th centuries A. D: edited by C. D. Dalal M. A. 1920. ... .. 2-4
14. Kumārāpālpratibodha : a biographical work in Prākṛita, by Somaprabhācārya composed in Saṃvat 1241 or A.D. 1195: edited by Muni Jinavijayaji. 1920 ... .. 7-8
15. Gaṇakārikā : a work on Philosophy ( Pāṇpata School ) by Bhāsarvajña who lived in the 2nd half of the 10th century: edited by C. D. Dalal, M. A. 1921 ... .. 1-4
16. Saṅgītamakaranda : a work on Music, by Nārada : edited by M. R. Telang. 1920. ... .. 2-0
17. Kavindrācārya List : List of Sanskrit works in the collection of Kavindrācārya, a Benares Pandit (1656 A.D.): edited by R. Ananta-krishna Sastry with a foreword by Dr. Ganganatha Jha. 1921. 0-12
18. Vārāhagṛīhyasūtra : Vedic ritual ( domestic ) of the Yajurveda: edited by Dr R. Shamasastry. 1920 ... .. 0-12
19. Lekhapaddhati : a collection of models of state and private documents dating from 8th to 15th centuries A. D.: edited by C. D. Dalal, M. A. and G. K. Shrigondekar, M. A. 1925... .. 2-0
20. Bhavisayattakabhā or Pañchamīkabhā : a romance in Apabhraṃsa language by Dhanapāla ( circa 12th century ): edited by C. D. Dalal, M. A., and Dr P. D. Guna, M. A. 1923 ... .. 6-0

21. A Descriptive Catalogue of the Palm-leaf and Important Paper MSS in the Bhandars at Jaisalmere, compiled by C. D. Dalal, M. A., and edited by L. B. Gandhi. 1924... 3-4
- 22, 23. Parāśurāmakalpasūtra : a work on Tantra, with commentary by Rāmeśvara and Paddhati by Umānanda: edited by A. Mahadeva Sastry, B. A. 2 vols. 1923... 11-3
24. Tantrarāhasya : a work on the Prābhākara School of Pūrvamīmāṃsā, by Rāmānujāchārya: edited by Dr R. Shamasastri. 1923. 1-8
25. Samarāṅga : a work on Architecture, town planning and engineering by king Bhoja of Dhara (11th century): edited by Mahamahopādhyāya T. Ganapati Sastry, Ph. D. etc. 2 vols, Vol. I. 1924 5-0
26. Sādhana-mālā : a Buddhist Tantric text of rituals, dated 1165 A.D. consisting of more than 300 small works composed by distinguished writers: edited by Benoytosh Bhattacharyya, M. A., General Editor, Gaekwad's Oriental Series. 2 vols, vol. I. 1925 ... 5-0
27. A Descriptive Catalogue of MSS in the Central Library Baroda. Vol. I ( Veda, Vedālakṣhaṇa and Upanishads ), compiled by G. K. Shrigondekar, M. A. and K. S. Rama-swami Sastry. 1925. 6-0
28. Mānasollāsa or Abhilāṣitārthachintāmaṇi : an encyclopaedic work divided into one hundred chapters treating of one hundred different topics by Somēśvara-deva, a Chalukya King of the 12th century: edited by G. K. Shrigondekar, M. A. 2 vols-vol. I. 1925. 2-8
29. Nalavilāsa : a drama by Rāmachandra Sūri, pupil of Hemachandrasūri, describing the Paurāṇik story of Nala and Damayanti: edited by Messrs G. K. Shrigondekar, M. A. and L. B. Gandhi 1925. (*shortly*)
30. Tattvasaṅgraha : a Buddhist philosophical work of the 8th century by Śāntarakṣita, a Professor at the Nālandā University, with Pañjikā (commentary) by his disciple Kamalāśīla, also a Professor in Nālandā (about 750 A. D.): edited by Pandit Embar Krishna māchārya 2 vols. 1925 ... (*shortly*)



31. Advayavajrasaṅgraha : consisting of twenty short works on Buddhist philosophy by Advayavajra, a Buddhist savant belonging to the 11th century A. D. : edited by Mahāmahopādhyāya Pandit Haraprasad Shastri, M. A., C. I. E., F. A. S. B., etc.

## II. BOOKS IN THE PRESS

1. Nyāyapraveśa : the earliest work on Buddhist logic, by Dinnāga, with commentaries of Haribhadrasūri and Pārśvadeva, edited by A. B. Dhruva, M. A., LL. B., Pro-Vice-Chancellor of the Hindu University, Benares. ... .. *shortly*
2. Sādhana-mālā. Vol. II., edited by Benoytosh Bhattachāryya, M. A., General Editor, Gaekwad's Oriental Series. Illustrated.
3. Nāṭyaśāstra : on dramaturgy, by Bharata with commentary by Abhinavagupta of Kashmir: edited by M. Ramakrishna Kavi, M. A. Illustrated. 4 vols.
4. Kalpadrūmakōśa : a standard work on Sanskrit Lexicography: edited by Pandit Ramavatara Sarma Sahityacharya, M. A.
5. Mānavagrihyasūtra : a work on Vedic ritual (domestic) of the Yajurveda with the Bhāṣhya of Aśhṭāvakra: edited by Pandit Ramakrishna Harshaji, with Introduction by Prof. B. C. Lele, M. A.
6. Apabhramśakāvyatrayī : consisting of three works, the Charchari, Upadeśarasāyana and Kālasavarūpakulaka by Jinadatta Sūri ( 12th century ) with commentaries: edited by L. B. Gandhi.
7. Mānasollāsa or Abhilāshitārthachintamaṇi. Vol. II., edited by G. K. Shrigondekar, M. A.
8. Samarāṅgaṇa. Vol. II., edited by Mahāmahopādhyāya T. Ganapati Sastry, Ph. D.
9. A Descriptive Catalogue of MSS in the Jain Bhandars at Pattan edited from the notes of the late Mr. C. D. Dalal, M. A., by Pandit L. B. Gandhi. 2 vols.

10. Mirat-i-Ahmadi with its Khatimae or Supplement: By Ali Mahammad Khan, the last Moghul Dewan of Gujarat: edited in the original Persian by Syed Nawabali M. A. Professor of Persian, Baroda College. 2 vols.

JUST PUBLISHED.

1. Supplement ( or Khatimae ) to the Mirat-i-Ahmadi, translated from the Persian of Ali Mahammad Khan, the last Mogul Dewan of Guzerat, by Syed Nawabali, M. A., and C. N. Seddon, I. O. S (retired), with notes, appendices and 3 illustrations. 270 pages, demy 8vo. cloth. 1925. ... .. Rs 9

SUMMARY OF CONTENTS.

Chap. I. The foundation of Ahmedabad; its citadel, gates, streets, mosques, suburbs, gardens and reservoirs.

Chap. II. History of the saints of Gujerat.

Chap. III. The inhabitants of Ahmedabad: Hindu temples tirthas kundas and tanks in Gujerat. The Śhravakas.

Chap. IV. Government officials and departments.

Chap. V and VI. Sarkars and Parganas.

Chap. VII. Miscellaneous: ports, rivers, mountains. Wonders of Gujerat.

Appendix: The Mughal administration. The horoscope of Ahmedabad.



ཚང་མ་བདེ་ཡིན་ཟེར་ནི། དེ་ཚང་མ་བསྐྱེགས། ། ཡང་ཁྱ་ཚེས་འདི་ཡང་ཟེར་མ་པ།  
 དེ་གཉེན་པོ་པ་དང་ན་ཚང་མ་ནིངས་སྒོ་ཡལ་ལ་འཁོར་ཡིན། ། རྩོན་པོ་ནི་བདེ་ག་ལ་  
 འཛིག་སྒོ་དེ་དེ་ཚང་མ་བདེངས། ། དེ་ནས་རྩོན་པོ་སོང་སྟེ་རྩ་ཆེན་མོ་དེ་བཅད་དེ། རྒྱན་  
 ཚང་གྲུ་པ་པོ་རྩ་ནས་མིང་སྟེ་འབྲིངས། ། དེ་ནས་གཉེན་པོ་པ་དང་རྒྱན་ཚང་གྲུ་པ་པོ་ཁྱ་  
 ཚོ་ཚང་མ་བདེ་ག་ལ་ལམ་ལ་སོང་སྟེ། ། ཁྱ་ཚེས་བདེ་ག་ལ་གསེར་སྒོང་དུ་ལ་སྒོང་  
 ག་ལུ་སྒོང་ཚང་ཀ་ལུ་ལས། ། དེ་ནས་བདེ་ག་ལུ་གསེར་འཐད་ནས་བག་སྟོན་ཆེན་པོ་ཞིག་  
 བདག་སྟེ། ཞག་བདུན་དགའ་སྟོན་བདེངས། །

ཞག་བདུན་སོང་པ་དང་། ཁོང་གིས་བག་མ་འབྲིད་དེ་འབྲིངས་པས། དེ་ནས་  
 ཁྱ་ཚོ་ལ་བསམ་སྟེ་ཞིག་གར། འདི་བག་མ་དང་གཉེན་པོ་པ་ཚང་མ་ག་རྩ་འབྲེར་ནི།  
 ག་རྩ་འཁོར་ཡིན། ། དེ་ནས་ལུང་པ་འི་ལུ་ཞིག་ལ་གྲོང་པ་ལུ་ག་པོ་ཞིག་ཡོད་པ་ཅུགས།  
 ལུང་པ་དེའི་ལུང་མར་རྩ་བ་སྟེ་བས་ནས། ། ཁྱ་ཚེས་ཁྱོད་ཉ་ཚང་མ་གྲུ་ལ་ལ་ཡོང་ཞིག།  
 ང་སྟན་ལ་ཆེན་ཆེན་དེ་སོང་པ་དང་། ། ཁྱ་ཚོ་དེ་ནི་གྲོང་པ་ལུ་ག་པོ་དེའི་ཁང་པ་རྩ་སོང་  
 སྟེ། ཁོ་ཀུན་ལ་ཟེར་མ་པ། ཁྱ་མ་ཐོ་ཀུན་ཁྱོད་ཚང་མ་ཤར་ཅིག། འདི་རིང་དམག་  
 མང་པོ་སྟེ་འདུག་ཟེར་ནས་ལུ་ག་པོས་ཁྱ་ཁྱ་ཚོ། འདི་རྩ་དམག་ཅིག་ག་ནས་ཡོང་  
 ཡིན། ཁྱ་ཚེས་ཁྱོད་ཉ་བདེན་མ་ཆེས་ན་སྟོན་ཟེར་ནས། ། བརྩས་པ་དང་དེའི་གཉེན་པོ་  
 པ་དང་བག་མ་དུ་སི་ཚང་མ་ཡོང་ཚེས་མཐོང་སྟེ། ། ཡིད་ཆེས་དེ་སི་ཚང་མ་སྟེ་བཅིག་  
 ལ་ཤོར། ། དེ་ནས་ཁྱ་ཚོ་ནང་ལ་སོང་སྟེ་གདན་ཅོག་ཅོ་བདེངས་ནི། ། གཉེན་པོ་པ་ཀུན་  
 ལ་བསྟེ་སྟེ་སོང་ནས། ། གཉེན་པོ་པ་དང་བག་མ་ཚང་མ་ནང་ལ་འབྲིད་དེ་བྲིངས། །  
 དེ་ནས་ཁོང་ཚང་མས་དེ་རྩ་དགའ་སྟོན་ལག་ཐག་ཆོད་བདེངས་ནས། ། ལུ་ལ་དེའི་ལུ་ལ་  
 སི་ཚང་མ་འི་ཁང་པ་ཚང་མ་རྒྱན་ཚང་གྲུ་པ་པོ་ལ་ཐོབ། །

དེ་ནས་རྒྱ་བ་ཅིག་ཟས་སོང་པ་དང་། ཁྱ་ཚེས་བསམ་སྟེ་ཞིག་བདེངས་ནི། རྒྱ་ལ་

སྒྲིབ་པ་ལ་ངས་བཀའ་རྒྱུ་བཅོས་པ་ཡིན། བག་ས་ཡང་འབྲིངས། མཁར་ཡུལ་  
 ཚངས་ཡང་ཁོ་ལ་ཐོབ་བཅུགས། ॥ དང་གི་ན་ཁོས་ངའི་དོན་དུ་བཟན་ཐང་ཞིག་གཏང་  
 ངས་སེ་གཏང་ངས་ཚོན་ལྟ་ཡིན་བསམས་ནེ། ཁོ་གི་བཟུན་བརྒྱབས་ནེ་འདུགས། ॥  
 གཡོག་པོ་ཞིག་གིས་ལྷ་ཙམ་ཚེ་དེ་གི་ཚར་མཁར་ཡིན་པ་མཐོང་ཕྱེ། རྒྱལ་པོ་ལ་རྒྱས་  
 བ། རྒྱལ་པོ་ལེ། ལྷ་ཙམ་དེ་གི་ཕྱེ་འདུག་རྒྱས། ॥ རྒྱལ་པོས་སོལ་བ། གནས་དཔེ་ལ།  
 ཁྱི་གི་སེ་གི་གད་བའི་ཡོག་ལ་འབྲེར་ནེ་བཀའ་བས་བཏོང་། ॥ ལྷ་ཙམ་རྒྱལ་པོས་སེ་  
 འོས་པ་དེ་གནས་བཏང་ཙམ་ཚོར་ནེ། སྒྲིབ་པ་པོ་ཡོངས་ནེ། ཁྱི་ལ་ངས་བཀའ་རྒྱུ་  
 མང་པོ་བཅོས་པས། བཟང་པོ་དེ་ལ་ན་ལ་ངན་བཟློན་བདངས་ཟེར་པ་སང་། རྒྱལ་པོ་  
 རོལ་ཕྱེ་ཁོ་དེ་སེ་ལ་བཟན་ཐང་བདངས། ॥ ཞག་ཅིག་ལ་ལྷ་ཙམ་བཏོན་པ་གི་ནས། རྒྱལ་  
 པོས་སྒྲིན་ས་མཚོགས་སེ་གི་བཟུན་བརྒྱབས་ནེ་ཡོད་འགྲོ་བསམས་ནེ། བཟན་ཐང་  
 བདངས་ནས། ཁོ་ལ་བཟན་ཐང་གཞིས་ཐོབ། ॥ དེ་ནས་རྒྱན་ཆར་རྒྱལ་པོ་ནི་དགའ་ཞིང་  
 སྒྲིབ་པ་དེ་ངང་ན་གནས་སོ། ॥ ལྷ་ཙམ་དང་དཔེ་ར་འཆསས། ॥

### Übersetzung.

#### 1.

Die Geschichten vom Fuchs, Löwen, Bär und Wolf, diesen vieren.

#### 1.

Als der Fuchs und der Bär, beide, vor dem Heim (wörtl. Nest) des Löwen erschienen, fragte der Löwe: „Wer ist da?“ Und der Fuchs und der Bär sprachen: „Guten Tag, Bruder Löwe, wir sind's! Gib uns Quartier!“ Der Löwe antwortete: „Ich will euch Quartier machen, kommt herein!“ So behielt er sie drinnen. Der Löwe fand eine Ziege und tötete sie. Darauf sprach der Löwe: „He, Bär und Fuchs, ihr beiden! Nehmt den Magen aus dieser Ziege heraus und bringt ihn an den Fluß zum Waschen!“ Fuchs und Bär trugen beide den Ziegenmagen davon und brachten ihn an das Ufer des Flusses



zum Waschen. Da sprach der Fuchs zum Bären: „He Bär, wir zwei wollen etwas von dem Fleisch essen!“ Der Bär antwortete: „Wenn wir das Fleisch essen, wird der Löwe uns beide töten!“ Da sagte der Fuchs: „Ich werde ein Mittel gebrauchen, daß der Löwe das nicht merkt!“ Dann aßen die beiden die Hälfte des Magens. Darauf belehrte der Fuchs den Bären folgendermaßen: „Sieh, Bär, wenn der Löwe spricht: Ihr habt das Fleisch gegessen, es ist nichts da! mußt du, Bär, dastehen, und auf die Erde blicken!“ Als er ihn so belehrt hatte, nahm er ihn mit. Nun kamen die beiden vor dem Löwen an. Der Löwe erkannte, daß [ein Teil des] Fleisches gegessen war und sprach: „He, Bär und Fuchs, wer hat die Hälfte des Fleisches gegessen?“ Da stand der Bär da und blickte auf die Erde. Der Fuchs blickte lügnerischerweise zum Himmel und gab dem Löwen ein Zeichen mit dem Finger [in der Richtung zum Bären]. Da wurde der Löwe wütend und tötete den Bären im Augenblick.

## 2.

So blieb der Fuchs [allein] übrig. Am folgenden Tag schickte der Löwe den Fuchs, um [wieder einen] Magen zu waschen. Der Fuchs begab sich an das Ufer des Flusses, um den Magen zu waschen. Indem er wusch, blickte er auf sein Spiegelbild im Wasser und fraß den Magen ganz auf. Dann kam er lärmend an, und der Löwe sprach zu ihm: „He Fuchs, was ist los?“ Der Fuchs erwiderte: „O Bruder Löwe, wieso bist du allein Löwe? Dort ist noch ein Wasserlöwe! Der hat mir den Magen geraubt!“ Der Löwe sprach: „Welchen anderen Löwen gibt es außer mir? Du hast den Magen gefressen und lügst!“ Darauf antwortete der Fuchs: „Ich lüge nicht! Möge der Bruder Löwe selbst kommen und nachsehen!“ So führte er den Löwen an eine Stelle, wo das Wasser tief war. Der Löwe blickte ins Wasser und sah im Spiegel des Wassers, daß da ein andrer Löwe war. Da überkam den Löwen der Zorn. Mit dem Ruf „den will ich töten!“ sprang er ins Wasser, und das Wasser führte ihn davon. Der Fuchs stellte sich, als ob er weinen müßte, hielt sich ans Ufer des Flusses und saß dort, indem er Lärm machte.

## 3.

Als dann der Löwe gestorben war, wurde er ans Ufer des Flusses getrieben. Der Fuchs zog die Haut des Löwen ab, zog sie sich an und ging wieder in das Haus des Löwen, wo er sich hinsetzte. Da

kam die Mutter Löwin mit zwei Kindern herbei. Die Mutter Löwin wußte nicht, daß der [dort Sitzende] der Fuchs sei und glaubte, es sei der Löwe. So ließ sie beide Kinder vor dem Fuchs und ging davon, um Nahrung zu suchen. Bis die Löwin zurückkam, hatte der Fuchs beide Löwenkinder getötet und war fortgelaufen. Als die Mutter Löwin zurückkam, waren beide Kinder tot. Da setzte sich die Mutter Löwin hin und weinte.

## 4-

Der Fuchs ging weiter und kam vor der Tür des Wolfes an. Der Wolf selbst war nicht da, nur zwei Kinder waren zu Hause. Beide Kinder wurden vom Fuchs getötet. Als die Mutter Wölfin vom Berge aus sah, daß ihre Kinder getötet wurden, kam sie schnell herbeigerannt. Bis sie ankam, war aber der Fuchs geflohen.

## 5-

Da wurde der [Vater] Wolf sehr böse und gedachte, den Fuchs zu töten. Der Fuchs dachte: „Der Wolf wird kommen und mich töten!“ Deshalb machte er einen Plan. Er ging an den Rand eines Felsens und setzte sich dort hin, indem er Leim kochte. Der Wolf kam dahin und fragte ihn: „Ei, Fuchs, bist du's nicht, der meine Kinder getötet hat?“ Der Fuchs sprach: „Das bin ich nicht, Bruder! Ich bin ein Leimsieder vom Felsenrand!“ Darauf fragte der Wolf: „Wenn du den Leim gekocht hast, was willst du damit machen?“ Und der Fuchs antwortete: „Wenn der Leim gekocht und auf die Augen geschmiert wird, kann man das Götter- sowie das Menschenland sehen! Dazu erhält man etwas Wohlschmeckendes zu essen!“ Der Wolf glaubte seiner Rede und sagte: „Bitte, Fuchs, schmiere mir etwas auf die Augen!“ Der Fuchs sprach: „Schön, ich werde etwas aufschmieren!“ und schmierte den Kleister ganz und gar über die Augen des Wolfes. Da rief der Wolf: „O Fuchs, ich kann nichts sehen!“ Der Fuchs sprach: „Wolf, du mußt deine Augen zumachen und sie in die Sonne halten. Dann wirst du's sehen!“ Der Wolf machte die Augen zu und hielt sie in die Sonne, worauf dieselben fest verkleistert wurden. Dann schlich sich der Fuchs davon. Da der Wolf mit seinen Augen nichts sehen konnte, rutschte er von vielen lockeren Berghängen herunter. Dann kratzte er beide Augen mit den Vorderpfoten, und am zweiten Tage öffneten sich allmählich beide Augen des Wolfes.



## 6.

Nun wurde der Wolf zornig und ging aus, den Fuchs zu suchen. Der Fuchs sammelte [gerade] von einer Weide die dünnen Zweige und trug sie auf einen hohen Berg, wo er sich hinsetzte, um einen Korb zu flechten. Als der Wolf dorthin kam, sprach er: „He, Fuchs, bist du nicht der, welcher meine Augen zugeklebt hat?“ Jener antwortete: „Das bin ich nicht. Der, welcher am steilen Fels Leim siedete, geht für sich; und der, welcher am Abhang des Hügels Körbe flecht, geht für sich!“ Der Wolf glaubte seiner Rede und sprach: „Was willst du machen, wenn du diesen Korb geflochten hast?“ Der Fuchs antwortete: „Wenn dieser Korb fertig geflochten ist, bekommt der, welcher hineinkriecht, Fleisch und Butter, soviel er braucht.“ Da der Wolf hungrig war, sagte er, daß er da hineingehen möchte. Der Fuchs sprach: „Nein, ich laß dich nicht hinein!“ Da aber der Wolf wieder und wieder bat, ließ er ihn hineinkriechen und machte die Öffnung des Korbes fest zu. Dann kugelte er den Wolf hinunter, und dieser schlug sich sehr heftig, da es von der Spitze des Berges bis zu seinem Fuße sehr weit war.

## 7.

Wieder wurde der Wolf sehr böse und ging aus, den Fuchs zu suchen. Der Fuchs war an einen Ort gegangen, an dem viel Sand war, und hatte einen Sack hingetragen. Dort saß er und maß Sand ab. Als der Wolf auch dorthin kam, sprach er: „He, Fuchs, bist du nicht der, welcher mich vom Berg heruntergekugelt hat?“ Der Fuchs antwortete: „Das bin ich nicht. Der, welcher am steilen Fels Leim siedete, geht für sich; und der, welcher am steilen Fels Körbe flecht, geht für sich. Ich bin einer, der Sand abmißt!“ Der Fuchs sprach: „Wenn der Sand gemessen ist, will ich ihn in den Sack füllen und auf den Bruder Wolf laden. Dann will ich darauf reiten! Und wenn ich dann rufe: ‚Der Fuchs reitet auf dem Wolf!‘ werden die Dorfleute alle Fleisch, Butter und Bierkrüge herbeibringen, und wir werden reichlich zu essen bekommen!“ Der Wolf glaubte seiner Rede und sagte: „Das wollen wir tun!“ Dann lud der Fuchs den Sand auf den Wolf und band ihn mit einem Strick fest. Oben darauf ritt er selbst. Sie gingen zum Dorf und [der Fuchs] rief: „Der Fuchs reitet auf dem Wolf! Bringt uns Essen und Bier heraus!“ Solchen Lärm machte der Fuchs. Als die Leute sie so herbeikommen sahen, liefen sie sogleich mit Stöcken herbei. Da sprang der Fuchs von oben herunter

und lief davon. Der Wolf, der den Sand trug, konnte nicht fliehen. Die Leute prügeln mit den Stöcken und töteten den Wolf.

## 8.-

Der Wolf und der Bär hatten aber beide Verwandte. Als diese hörten, daß der Wolf und der Bär beide vom Fuchs getötet waren, gingen sie zur Löwin und sagten zu ihr: „O Löwin, unser Wolf und unser Bär sind beide durch List vom Fuchs getötet worden.“ Darauf antwortete die Löwin: „Auch unsern Löwen hat er getötet. Darnach hat er auch unsere zwei Kinder umgebracht. Er hat viel Unheil angerichtet. Darum geht ihr beide, sucht ihn und bringt ihn hierher! Ich werde ihn töten!“ So gingen die beiden Freunde des Wolfes und des Bären aus, den Fuchs zu suchen. Der Fuchs lag gerade an einem Wege, und als beide dorthin kamen, sprachen sie zu ihm: „Fuchs, der Löwe läßt dir sagen: Du sollst zu ihm kommen. Wir beide sind gekommen, dich zu holen!“ Obgleich der Fuchs sich fürchtete, sprach er doch: „Ich werde kommen!“ Auf jenem Wege sah man gerade einen Lama mit aufgespanntem Sonnenschirm reiten. Da sprach der Fuchs: „He, Wolf und Bär, seht einmal beide! Wir wollen zusammen den Schirm und den Sack des Lamas stehlen!“ Der Wolf und der Bär antworteten: „Wie werden wir das stehlen?“ Und der Fuchs belehrte sie so: „Wir müssen spielend vor dem Lama herlaufen. Der Lama wird denken: Die kann ich ergreifen! und von seinem Pferd herunterkommen. Dabei wird er seinen Schirm und Sack ablegen und uns verfolgen.“ Da müßt ihr beide plötzlich schnell laufen und den Schirm und Sack, beides, holen und euch davon machen. Ich werde dann auch bald kommen!“ Darauf sagten Wolf und Bär beide: „Gut so!“ Dann tat der Fuchs, als ob er lahm wäre und lief langsam vor dem Lama her. Der Lama dachte: „Dieser Fuchs ist lahm. Wenn ich einen Stein nach ihm werfe, werde ich ihn erlegen!“ Er stieg vom Pferd herab und legte Schirm, Sack und Schuhe, alles dreies, beiseite. Auch das Pferd ließ er dort, nahm einen Stein und rannte hinter dem Fuchs her. Der Fuchs lief davon, indem er dafür sorgte, daß der Lama nahe hinter ihm blieb. Auf diese Weise kam der Lama weit fort. Als der Wolf und der Bär sahen, daß der Lama schon weit abgekommen war, nahmen sie den Schirm, den Sack und die Schuhe des Lamas und flohen ins Gebirge. Als er sie dahin laufen sah, rannte der Fuchs auch im Augenblick ins Gebirge. Wie der Lama zurückkam, waren Schirm, Sack und Schuhe, alles dreies, ver-



schwunden. Darum ritt er auf seinem Pferde weiter. Fuchs, Wolf und Bär fanden sich wieder zusammen. Der Fuchs sprach: „Weil deine Kinder sich darüber freuen werden, nimm du, Bär, den Schirm mit! Du, Wolf, nimm die Schuhe zum Verfolgen der Ziegen! Wenn du hinter den Ziegen herläufst, binde Schuh und Fuß mit einem starken und dicken Faden fest zusammen!“ Dann forderte er ihn zum Ziegenjagen auf. „Und du, Bär, wenn du zu deinen Kindern kommst, mußt du den Schirm aufspannen. Dann werden sich die Kinder freuen! Ich werde unterdessen den Mehlkloß (*Kho-lag*) essen!“ Indem er so sprach, aß er ihn [aus dem Sack]. Darauf sagten der Wolf und der Bär: „Nun komm, wir wollen zum Löwen gehen!“ Der Fuchs erwiderte: „Vorher sollte der Wolf die Schuhe anziehen und einmal versuchen, eine Ziege zu jagen! Und der Bär sollte einmal den Schirm aufspannen und sehen, wie die Kinder sich darüber freuen werden! Ich werde hier warten!“ Beide, der Wolf und der Bär, glaubten ihm und gingen fort. Der Wolf hatte die Schuhe fest angezogen. Wie er nun hinter den Ziegen herlief und die Hirten ihn jagen sahen, nahmen sie ihre Stöcke und gingen dorthin. Dem Wolf waren die Schuhe zu groß, so daß er nicht rennen konnte. Beide Hirten schlugen auf ihn ein und töteten ihn. — Der Bär spannte den Schirm auf und ging zu seinen Kindern. Die Kinder erschrakten, so daß sie von der Spitze des Felsens bis zu seinem Fuß herunterfielen. Als das die Mutter sah, sprang auch sie herab. So kamen Mutter und Kinder am Fuß des Felsens an und waren tot. Der Fuchs aber fraß den Mehlkloß, war gesund und fröhlich und legte sich schlafen.

## II.

In einem Lande war einmal ein Vorrater und eine Vormutter. Die beiden gingen immer abwechselnd auf die Berge nach Holz. Die Vormutter war nabe am Gebären. Eines Tages, als sie auf die Berge gegangen war, wurde ihr daselbst ein Sohn geboren. Da überlegte sie: „Trage ich das Kind [nach Hause] dann bleibt das Holz liegen. Trage ich das Holz fort, bleibt das Kind liegen.“ Nachher bedachte sie: „Wenn auch das Kind zurückbleibt, schadet es nichts. Wenn aber das Holz zurückbleibt, wird der Vorrater schelten.“ Deshalb legte sie das Kind unter einen Stein, nahm das Holz auf und ging nach Hause. Dort sprach die Vormutter zum Vorrater: „He, Vorrater, mir wurde [heute] ein Kind geboren! Ich habe den Jungen unter einen Felsstein gelegt. Hätte ich das Kind hergebracht, so

wäre das Holz zurückgeblieben. Ich dachte, dann würde der Vorvater schelten! Drum kam ich [allein]!" Als der Vorvater diese Rede hörte, sprach er zur Vormutter: „Ist denn nicht das Kind mehr wert als das Holz? Du Verdrehte, geh schnell zurück!" so fuhr er sie an.

Darauf ging die Vormutter schnell zurück. Ehe sie aber dorthin gelangte, war ein Fuchs zu dem Kind gekommen. Der hatte das Kind weggeholt. So erhielt die Vormutter das Kind nicht [wieder].

Der Fuchs gab dem Kind nur Weintrauben und zog es auf. Als dann das Kind groß geworden war, sagte eines Tages der Fuchs zu ihm: „He, Kind, ich werde dir jetzt einen Namen geben!" Der Junge erwiderte: „Ich brauche keinen Namen!" Da sprach der Fuchs: „Wenn du keinen Namen haben wilt, werde ich dich töten!" Als das Kind das hörte, fürchtete es sich und rief: „Ich will ja einen Namen haben!" Daraufhin nannte der Fuchs das Kind *rGun-chah-rgyal-po* (König des Weines). Als einige Tage vergangen waren, sprach der Fuchs zu *rGun-chah-rgyal-po*: „O *rGun-chah-rgyal-po*, ich will dir eine Braut bringen!" *rGun-chah-rgyal-po* erwiderte: „Ich brauche keine Braut!" Da sagte der Fuchs: „Wenn du keine Braut haben wilt, werde ich dich töten!" Da fürchtete sich das Kind und rief: „Ich will ja eine Braut haben!" Als der Fuchs das gehört hatte, lief er in ein anderes Land, um eine Braut zu suchen. In jenem Lande hauste ein großer König, welcher drei Töchter hatte. Als der Fuchs dort angekommen war, [fand] er vor der Geheimtür jenes Königs mehrere Türhüter. Diese Männer ließen den Fuchs nicht hineingehen. Der König saß oben auf dem Dach des Hauses. Als er den Fuchs kommen sah, sprach er zu einem der Knechte: „Ei, Knecht, geh einmal und frage jenen Fuchs: Woher kommst du? Was hast du zu sagen?" Der Knecht ging zum Fuchs und fragte ihn gemäß den Worten des Königs. Der Fuchs sprach: „Ich habe den König etwas zu fragen!" Darauf ging der Knecht [zurück] und berichtete dem König die Worte des Fuchses. Dann sagte der König zum Knecht: „Laß ihn hereinkommen!" Auf diesen Befehl kam der Fuchs herein. Der König fragte den Fuchs: „Was ist dein Begehrt?" Darauf sprach der Fuchs: „Verehrter König, ihr habt Töchter. Es sind drei. Gebt eine von diesen dreien dem *rGun-chah-rgyal-po* zur Gemahlin! Wegen dieser Bitte bin ich vor euch gekommen!" Der König fragte: „Welche Tochter wollt ihr haben?" Und der Fuchs antwortete: „Ich will die jüngste Tochter haben!" Weiter fragte der Fuchs: „Wie hoch ist der Preis dieser Tochter?" Und der König



sagte: „Der Preis dieser Töchter ist: Ein Klumpen Gold, ein Klumpen Silber und ein Klumpen Türkis. Wenn du diese drei Dinge bringst, gehört sich's, daß du sie mit berittenen Trauzeugen, Edlen, Ministern usw. bringst!“ Darauf sprach der Fuchs: „O König, wenn ich die berittenen Trauzeugen hierher bringe, ist ja ein großer Fluß [im Wege]!“ Dann fuhr er fort: „Wie sollen wir denn über den großen Fluß kommen?“ Der König rief den Minister und sprach zu ihm: „Du mußt sie hierher bringen!“ Diesem Minister war die Gewalt über das Öffnen des Flusses herauf und herunter [übergeben]. Der König machte diesen Minister dafür verantwortlich, daß das Wasser zurückgehalten würde.

Dann kam der Fuchs zurück und begab sich zu *rGun-chain-rgyal-po*. Eines Tages sagten *rGun-chain-rgyal-po* und der Fuchs: „Nun wollen wir beide gehen, die Braut zu holen!“ und begaben sich auf den Weg. Da kamen sie beide vor dem großen Fluß an. Der Fuchs setzte den *rGun-chain-rgyal-po* am Ufer des Flusses nieder, schwamm selbst hindurch und kam am anderen Ufer an. Dann lief er in das Haus des Ministers und schalt den Minister: „O Minister, vor dem König hast du versprochen, das Wasser des Flusses zurückzuhalten. Weil du das Wasser nicht angehalten hast, ist meine berittene Verwandtschaft, die Edelleute, alle Minister usw., ebenso wie die Gold-, Silber- und Türkisenklumpen, vom Wasser davongeführt worden. Ich bin allein hier angekommen, und *rGun-chain-rgyal-po* ist am jenseitigen Ufer geblieben. Ich gehe jetzt, das vor die Ohren des Königs zu bringen.“ Der Minister fürchtete sich sehr und bat den Fuchs vielmals um Entschuldigung und sprach: „Deine berittenen Trauzeugen, die Gold-, Silber- und Türkisenklumpen, was es auch alles gewesen ist, will ich wieder erstatten!“ Der Fuchs freute sich sehr darüber und sagte: „Wenn du bei diesem Worte beharrst und mir 9 Trauzeugen, 9 Pferde, einen Goldklumpen, einen Silberklumpen und einen Türkisenklumpen verschaffst, soll das genügen!“ — „Das will ich alles geben!“ antwortete der Minister und schaffte alles herbei. Ferner sagte der Fuchs: „Die Trauzeugen sowie die Pferde werde ich in meinen Dienst stellen!“ Da der Minister sich vor dem König fürchtete, gab er alles zu. Dann ging der Minister, den großen Fluß abzustellen, und *rGun-chain-rgyal-po* wurde über das Wasser (wörtl. aus dem Wasser) geführt. Darauf begaben sich die Trauzeugen mit *rGun-chain-rgyal-po* und dem Fuchs zum Schloß des Königs, und der Fuchs verehrte dem König die Gold-, Silber- und Türkisenklumpen.

Da war der König erfreut und bereitete eine große Hochzeit. Sieben Tage waren sie fröhlich.

Als die sieben Tage um waren, führten sie die Braut davon. Da kam dem Fuchs ein Gedanke: „Wohin führe ich eigentlich diese Braut und diese Trauzeugen? Wo soll ich sie unterbringen?“ Nun wohnte im hintersten Ende eines Tales ein reicher Bauer. Als sie am Eingang dieses Tales ankamen, sprach der Fuchs: „Geht ihr alle langsam! Ich will vorneweg gehen!“ Dann ging er in das Haus des reichen Bauern und sagte zu den Bewohnern: „He, ihr Brüder, lauft alle davon! Heute wird viel Kriegsvolk herkommen!“ Der reiche Bauer sprach: „Ei, Fuchs, woher soll denn das Kriegsvolk hierher kommen?“ Und der Fuchs antwortete: „Wenn ihr's nicht glaubt, seht selbst nach!“ Als sie sich umblickten, sahen sie die Trauzeugen, die Braut, Männer und Pferde, alle herankommen. Da glaubten sie es, und alle liefen geschwind davon. Nun ging der Fuchs ins Haus hinein, rückte Thron und Tisch zurecht und ging wieder heraus, den Trauzeugen entgegen. Dann führte er die Trauzeugen und die Braut hinein, und alle beschlossen, ein großes Fest zu feiern. *rGun-chañ-rgyal-po* aber erhielt alle Häuser der Leute jenes Landes zu eigen.

Als etwa ein Monat vergangen war, bedachte sich der Fuchs wie folgt: „Ich habe diesem König Freundlichkeit erwiesen, eine Braut habe ich ihm gegeben, Schloß und Land habe ich ihm verschafft. Wenn ich jetzt sterbe, wird er dann für mich eine Trauermahlzeit geben oder nicht? Das will ich herausfinden!“ Dann stellte er sich, als ob er gestorben wäre. Als ein Diener sah, daß der Fuchs gestorben war, sprach er zum König: „O König, der Fuchs ist gestorben!“ Der König antwortete: „Tu nach dem Sprichwort: Ob der Hund tot ist oder nicht, bringe man ihn unter die Klippen und verscharre ihn da!“ Der Fuchs hatte diese ungehörige Rede des Königs gehört und wurde sehr zornig. Er sprach: „Soviel Freundlichkeit habe ich dir erwiesen, und meine Güte hast du so übel erwidert!“ Da schämte sich der König und gab eine Trauermahlzeit für ihn.

Eines Tages starb der Fuchs wirklich. Der König dachte aber: „Wer weiß, ob er sich nicht nur tot stellt wie neulich!“ und veranstaltete eine Trauermahlzeit. So erhielt er zwei Trauermahlzeiten. Dann lebte *rGun-chañ-rgyal-po* froh und glücklich weiter. Nun ist die Erzählung und die Rede zu Ende.



## Verzeichnis der selteneren Worte.

(Hierzu möge man auch meine Schrift: *Sketch of Ladakhi Grammar*, JASB, vol. LXX, part 1, Extra No. 2, vergleichen.)

*Dren-mo*, Ladakhi für *dred-mo*, Bär.

*shan-ku*, Ladakhi für *spyan-ku* oder *spyan-kyi*, Wolf.

*midzug-ris-btans*, „er gab Fingerschrift“, so viel wie „er zeigte mit dem Finger“.

*ldin-ldin*, tief, viel Wasser; vergleiche *ldin-sz*.

*chan*, Abhang.

*sgan-kom*, ein Berg aus rutschendem Gestein.

*sbrabs-pa*, kratzen.

*leib-phrug*, dünne Zweige.

*kun-grun* (Jäschke hat *gun-dum*), Körbe von flaschenförmiger Gestalt, zum Verschicken des Obstes benutzt.

*lan-po-zer-ba*, wiederholt dasselbe sagen.

*ril-li-la-btans*, er brachte [den Korb] ins Rollen.

*phogs* oder *phog*, als Opfer dargebrachte brennende Juniperuszweige.

*dkar 'aphyor* (gleich dem *ka-leor* der Kesarsage), die Butterstückchen am Rand der Bierkrüge. Siehe hierüber „Frühlings- und Wintermythus der Kesarsage“, *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*, XV 2, p. 65.

*thsim-ma-thsim*, reichlich, vom Essen gebraucht, vergleiche *thsim-pa*.

*ku-tih*, stark, laut.

*ber-nyal*, Stockprügel.

*the-khugs*, ein Säckchen für geröstetes Mehl, vergleiche *Khug-ma*.

*non-kyi[s]-cha-beng*, er sorgte dafür, daß [der Lama] nahe hinter ihm blieb. Wörtlich: er verursachte ihn, so zu gehen, daß er auf ihn drückte.

*kho-lag*, Kloß (Jäschke). Er besteht immer aus geröstetem Gerstenmehl, über welches Buttertée, Bier oder auch nur Wasser gegossen wird.

*bad-sha*, König, ein Fremdwort aus dem Urdu.

*rgun-chañ-rgyal-po*, „König des Weines“, der Name des vom Fuchs aufgezogenen Kindes, offenbar, weil es mit Trauben gespeist worden war.

*mkhyen*, das Respektswort für „wissen“, wird hier an das Wort *bad-sha*, „König“, gehangen, um letzterem mehr Respekt zu verschaffen.

*nye-rah*, dialektisch für *nyid-rah*, Sie; höfliche Anrede.

*sku-bag*, Respektswort für *bag-ma*, Braut.

*mtha-chuu*, die jüngste Tochter, wörtlich „das kleine Ende“.

*sgon*, Klumpen, von Gold, Silber usw.

*gnya-bo*, die Ehezeugen, hier in dem Sinne von *Nyö-pa*, Brautkäufer, gebraucht. Im gleichen Sinn kommt auch *Nye-bo*, Verwandter, vor.

*sku-drag*, Respektswort für *Mi-drag-[po]*, Edelmann.

*blon-thogs*, ist zu erklären als *blon-la-gtögs-pa*, „zu den Ministern gehörig“.

*shu-snams-si*, „nimm den Gruß an!“, eine Bitte um Gnade.

*bdag-pa*, zubereiten, hier ein Mahl.

*bsan-than*, ein Mahl zur Totenfeier.

**Frau E. Ribbachs Inhaltsangabe der Fuchsgeschichten (aus Shel),  
im Brief aus Leh, den 26. Aug. 1901.**

1.

„Der Fuchs hat ein Kalb gestohlen und bei seinem Haus angebunden. Er geht nach Leder aus und sagt dem Kalb, es solle brüllen, wenn ihm Gefahr drohe. Nach einer Weile brüllt das Kalb; der Fuchs geht nachsehen. Da hat das Kalb nur zum Vergnügen gebrüllt. Es bekommt Schelte und Ermahnung vom Fuchs. Nach kurzer Zeit brüllt es wieder. Der Fuchs denkt, es ist Unsinn, und geht nicht hin. Abends findet er das Kalb nicht mehr. Der Wolf hat es gefressen.“

2.

Der Fuchs sinnt auf Rache. Er flicht ein *Gnu-dum*. Der Wolf sieht das und fragt: „Was ist das?“ Der Fuchs antwortet: „Wenn man den Korb über den Kopf steckt und lang hineinsieht, kann man das *Lha-yul* und *Mi-yul* sehen!“ Der Wolf bittet; der Fuchs tut gnädig. Endlich Bewilligung. Dabei stößt der Fuchs den Wolf den Berg hinunter.

3.

Wiedermal kocht der Fuchs Leim. Der Wolf fragt: „Bist du nicht der Korbflechter, der so schlecht an mir gehandelt hat?“ Der Fuchs antwortet: „I bewahre! Unser Geschlecht ist groß!“ Der Wolf spricht: „Was machst du mit dem Leim?“ Der Fuchs antwortet: „Wenn man den auf die Augen schmiert und lange in die Sonne sieht, kann man das *Lha-yul* und das *Mi-yul* sehen!“ Der Wolf



bettelt. Der Fuchs gibt endlich nach und beschmiert dem Wolf die Augen. Der Wolf verliert natürlich die Augen.

## 4-

Nun die ans Deutsche anklingende Geschichte. Der Fuchs steht in einem Teich und hebt den Schwanz im Wasser auf und nieder. Der Wolf kommt und fragt: „Was machst du da?“ Der Fuchs antwortet: „Ich fange Fische! Stehe nur die ganze Nacht so, dann wirst du einen Fang tun!“ Der Wolf tut's und sein Schwanz friert ein. Er denkt, es sind die Fische, die ihn so schwer machen. (Im Deutschen gerät hier der Fuchs über die Wölfin, die im Wasser eingefroren ist. *Shamuel* läßt nichts verlauten; aber man hat natürlich seine Vermutungen. E. R.) Am Morgen will der Wolf den Schwanz herausziehen. Da bricht er ab, und Schmerz und Geheul sind groß.

## 5-

Dann folgt noch eine Geschichte, hat aber keinen Platz mehr. (Soweit ich mich besinne, wurde mir auf meine Frage nach dem Inhalt der fünften Geschichte von Frau Ribbach mitgeteilt, daß dieselbe ungefähr mit der Geschichte vom Lama, oben Nr. 8, übereinstimme. F.)

Die Fuchsgeschichten sind natürlich im Tibetischen ausführlicher, als ich sie hier zusammengestellt habe. Ich habe aber nichts Wichtiges weggelassen, sondern nur Rede- und Fragewiederholungen.“

## Anmerkungen.

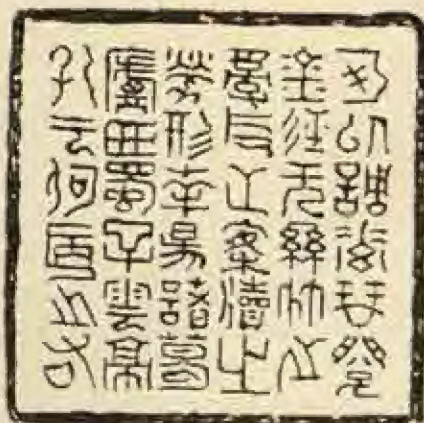
Die erste der Fuchsgeschichten von *Shel* wurde mir auch auf Dardisch mitgeteilt von den Darden, die zwischen Kargil (*dKar-skyil*) und Dras (*Hem-babs*) wohnen. Sie ist also auch dort bekannt. In betreff der tibetischen Worte in Geschichte 2 und 3 ist zu sagen: *Gandum* ist der aus Weidenruten geflochtene Korb, der im Text von Khalatse *Kuu-grum* geschrieben wurde. *Lha-yul* heißt Land der Götter, *Mi-yul* Land der Menschen.

# EIN STEMPELPAAR AUS CHINA

VON ANNA BERNHARDI



1. Stein.



2. Stein.

Unter den sehr schönen und zahlreichen chinesischen Stempeln, die Herr Direktor Müller für die ostasiatische Abteilung des Berliner Museums für Völkerkunde gesammelt hat, befindet sich ein Stempel-paar aus der Ming-Zeit, das aus zwei in der Färbung fast gleichen bräunlichen Stücken Onyx geschnitten ist<sup>1</sup>. Die untere oder Stempel-fläche mißt 54 zu 54 mm, die Seitenflächen sind 64 mm hoch; oben waren die Steine gewölbt, doch ist von der Wölbung so viel abge-schliffen worden, daß auf jedem eine Fläche von 30 zu 30 mm ent-standen ist. Färbung und Ausmaße sind so glücklich gewählt, daß die Stempel durch ihre schlichte Schönheit auffallen. Alle Flächen sind mit Schrift bedeckt, und zwar die vier wagrechten mit alter-tümlicher, die acht senkrechten mit einer neuzeitlichen, deren Schwung sich der Grasschrift nähert. Der Inhalt dieser Aufschriften besteht in der zwiefachen Wiedergabe einer in China sehr beliebten kleinen

<sup>1</sup> Sammlungsnummer I D. 7614/13.



Dichtung aus der T'ang-Zeit, einer Widmung und den Unterschriften von Freunden, denen der Stempel gezeigt worden war.

Die senkrechten Flächen des ersten Steines enthalten:

- a) die Hälfte der bekannten „Inskrift zur niedern Hütte“.
- b) „Sammlung Wang's aus Lang-ye<sup>1</sup>, mit Namen Shou-Ch'öng“.
- c) „Den 11. und 12. März 1554<sup>2</sup>. — Scherzdichtung von Liu Yü-hsi<sup>3</sup>,“
- d) „Ich erfreue mich am Aufbewahren von Altertümern, und so sammelte ich deren in Menge; aber alle Schleierstoffe, schlichte Seiden, Schreibtäfelchen, Briefe und Mitteilungen — was sind sie im Vergleich zu diesem Stempel! Er ist das Beste, das mir je vor Augen kam und mustergültig<sup>4</sup>. Daher mußte ich ihn an mich bringen, sobald ich ihn sah.“

Auf den senkrechten Flächen des zweiten Steines steht:

- a) Der zweite Teil der „Inskrift zur niedern Hütte.“
- b) „Meine Sammlung enthielt, annähernd gezählt, über hundert Stücke; erworben habe ich mehr. Unter den im Verzeichnis stehenden Stempeln befand sich die „Inskrift zur niedern Hütte“ bereits mehrfach, erworben habe ich sie mehr als zehnmal; vier oder fünf erworbene waren nicht besonders gut. Mithin glaube ich, etwas davon zu verstehen. Hou, Taoist.“
- c) „Der Stempel mit der „Inskrift zur niedern Hütte“ besteht aus Anfang und Ende auf zwei Stücken. Für die Bücherei des Herrn Hsü als geringes Geschenk dargeboten<sup>5</sup>.“
- d) „Von Wön, aus Dreibrücken bei Ch'ang-chou<sup>6</sup> geschrieben. — Der Bauer aus dem Weißnesseif-Dorfe zeugt für den Sammlerstempel.“

Auf der kleinen oberen Fläche des ersten Steines steht:

„Gesehen von dem Prinzen von Chön-dün.“

Auf dem zweiten Steine:

„Gestempelt von dem Sattelknechte des Herrn Ch'ön.“

1 Alter Kreis in Ost-Sehantung.

2 Die Zeitangabe ist höchst umständlich, in 15 Zeichen umschrieben. Als Tagesangabe steht „oberer Mondbogen“, d. i. 8. und 9. Tag des chinesischen Monats.

3 劉禹錫 772—842; n. Chr. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 1379.

4 可師可法.

5 Vgl. die Abbildung am Schluß.

6 長洲, jetzt 蘇洲 in Kiangsu.

7 *Urtica*.

Aus Fassung und Schriftart ergibt sich, daß diese beiden Aufschriften als Gegenstücke gedacht sind; vermutlich handelt es sich um im Freundeskreise gebrauchte Scherznamen.

Die Unterflächen der Steine enthalten die zum Stempelgebrauch bestimmte kleine Dichtung „Inschrift zur niedern Hütte<sup>1</sup>.“ Auf dem ersten Steine stehen sieben Reihen von je sechs Zeichen in Yin-Schrift, d. h. der Grund druckt mit roter Stempelfarbe, die tief eingeschnittenen Zeichen erscheinen weiß. Der zweite Stein hat sechs Reihen von je sechs Zeichen in Yang-Schrift, bei der der Grund weggeschnitten ist und die Zeichen sowie eine umfassende Randlinie rot drucken.

### 1. Stein.

„Gehört ein Berg auch nicht zu den hohen,  
So ist er doch berühmt, wenn es auf ihm Genien gibt!  
Gehört ein Wasser auch nicht zu den tiefen,  
So ist es doch wunderbar, wenn es Drachen enthält!  
Dies ist eine niedere Hütte,  
Die nur den Ruf meiner Tugend hat.  
Moos wuchert auf den Stufen,  
Gras schimmert durch die Vorhänge.  
Unter den Plauderern und Lachern sind große Gelehrte,  
Unter den Gebenden und Kommenden ist nicht ein gewöhnlicher  
Mensch.“

### 2. Stein.

„Wenn sie die schlichte Laute ertönen lassen  
Oder die goldenen Bücher prüfen,  
So gibt es kein Ende<sup>2</sup> für Harfen und Flöten,  
So gibt es keine Ermüdung im Verlauf der Verhandlungen.  
Chu-ko's<sup>3</sup> Hütte in Nan-yang . . . . .  
Tze-yün's<sup>4</sup> Herberge in Hsi-chou . . . . .  
Und Kung-tze sprach:  
„Was wäre da Niedriges?“

Die Schlußworte der kleinen Dichtung erläutern ihren Sinn. Im Lun-yu, Buch IX, Kap. 13, heißt es: Der Meister äußerte den Wunsch,

<sup>1</sup> Vgl. die Abbildungen oben.

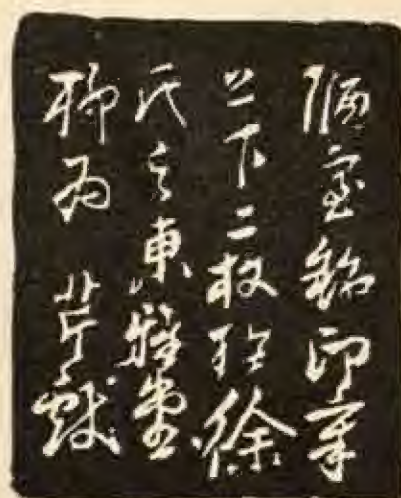
<sup>2</sup> Wörtlich: keinen Schlußgesang.

<sup>3</sup> 諸葛亮 181—234 n. Chr., Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 459.

<sup>4</sup> 楊子雲 53 vor bis 18 nach Chr., Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 2379.



unter den Wildvölkern im Osten zu leben. Jemand sagte: „Sie sind so niedrigstehend. Wie könntet Ihr das tun!“ Der Meister sprach: „Wenn ein (geistig) hochstehender Mann unter ihnen wohnte, was wäre da Niedrigst!“ Der Verfasser will seinen Freunden sagen, sie seien die Genien seines Hügels, die Drachen seines kleinen Baches, und beim Besuche seiner niedern Hütte erniedrigten sie sich ebenso wenig, wie ein Konfuzius unter Wilden.



## LI TZĚ-CH'ENG UND CHANG HSIEN-CHUNG. EIN BEITRAG ZUM ENDE DER MINGDYNASTIE.

Von ERICH HAUER.

Kapitel 309 der 1679 von Kaiser K'ang Hsi befohlenen und 1724 unter Kaiser Ch'ien Lung vollendeten Geschichte der Ming bringt die Biographien der beiden Spartakistenführer Li Tzě-ch'eng und Chang Hsien-chung, die lange Jahre eine Landplage des chinesischen Reiches gewesen sind und im Morden, Plündern und Zerstören selbst für den Fernen Osten Außergewöhnliches geleistet haben. Die Kenntnis dieses Kapitels ist für das richtige Verständnis des traurigen Endes der Ming und des Aufkommens der Mandschus unerläßlich. Man findet darin zwischen den Zeilen die Frage beantwortet, wie es möglich war, daß eine Handvoll halbzivilisierter Tungusen durch einen kecken Handstreich den Kaiserthron des Riesenreiches besetzen konnten. Hungerjahre hatten ihre schlimmen Folgen auf die Moral der verzweifelnden Bevölkerung gehabt, darbende Proletarier und mittellose Existenzen lieferten das Menschenmaterial und die Führer für Aufstände und Bürgerkriege, und schließlich war das Reich so geschwächt und im Innern zerissen, daß es die leichte Beute der Fremden wurde. Li Tzě-ch'eng und Chang Hsien-chung sorgten durch ihr unmenschliches Wüten dafür, daß die gequälten Chinesen die Mandschus als Befreier begrüßten.

Die folgende vollständige Übersetzung des Kapitels 309 spricht für sich selbst.



Umherziehende Aufständische<sup>1</sup>.

Unter den aufeinanderfolgenden Dynastien hat es ständig die Landplage plündernder Aufständischer gegeben, bis zu Ende der Ming 李自成 Li Tzĕ-ch'èng und 張獻忠 Chang Hsien-chung der Gipfel waren. In den Annalen der Geschichtsschreiber waren noch keine Greuel wie diese verzeichnet worden. Unter 永樂 Yung Lo<sup>2</sup> stellte sich 唐塞兒 T'ang Sai-êrh<sup>3</sup> an die Spitze eines Aufstandes in Schantung. Danach führte sie, die Fehler der Gegner ausnutzend, Krieg. Unablässiges Wiederauftauchen wie ver-stohlenes Operieren wurde schließlich alles unterdrückt. Zur Zeit 武宗 Wu-tsung's<sup>4</sup> breiteten sich umherziehende Räuber aus. Sie

1 流賊. 賊 *tai* ist nach chinesischem Sprachgebrauch jeder, der sich gegen die Weltordnung des Tao und dessen Verkörperung, den Sohn des Himmels, mit Gewalt auflehnt. Vgl. de Groot, *Universalismus*, S. 80ff. Daher wurden die China mit bewaffneter Hand angreifenden Fremden von den Chinesen stets 賊 *tai* genannt, so zuletzt noch im Jahre 1900 gelegentlich der sogenannten Boxerunruhen.

2 Name der Regierungsperiode des 3. Mingkaisers 成祖 Ch'èng Tsu, 1403—1424.

3 „Eine Hexe der Mingzeit, verursachte im 18. Jahre Yung Lo (1420) einen Aufstand und wurde von dem 安遠侯 An-yüan-Märquis 柳升 Liu Shêng beslegt. Der Überlieferung nach hatte T'ang Sai-êrh Zauberbücher in ihren Besitz bekommen und alle Künste durchdrungen. Sämtliche Kleidungsstücke, Nahrungsmittel und Wertsachen vermochte sie durchweg durch Künste herbeizuschaffen. Ihre Anhänger stiegen auf mehrere Zehntausend. Der Hof befahl, auf einigen Straßen Truppen zu versammeln und sie anzugreifen. Man nahm Sai-êrh gefangen und warf sie ins Gefängnis. Der Leib wurde in den Block gelegt und die Füße mit Eisenketten festgebunden. Plötzlich fiel alles von selbst ab und sie entschwand schließlich. Leute, die an der Sache Gefallen fanden, haben die Begebenheit in einem Roman unter dem Titel 女仙外史 Nü-hsien-wai-shih weiter ausgeführt.“ *T'ê-yüan* 丑, 70. T'ang Sai-êrh stammte aus dem Kreise 蒲臺縣 P'u-t'ai-hsien in Schantung. Sie war ursprünglich Magd in einem Gasthofe und erhob im Jahre 1420 die Fahne der Empörung gegen die Regierung. Durch vorgespiegelte Bereitwilligkeit zur Unterwerfung wiegte sie den kaiserlichen General 柳升 Liu Shêng in Sicherheit und überfiel ihn dann nachts mit vollem Erfolge. Ihre Anhänger wurden schließlich zerstreut, sie selber entzog sich der Gefangennahme. Vgl. Giles, *Biogr. Dict.*, Nr. 1883.

4 Posthumer Name des 10. Mingkaisers, 1505—1521.

gefährdeten beinahe den Ahnentempel und den Altar der Götter des Bodens und der Feldfrüchte<sup>1</sup> und wurden endlich hinweggefegt und ausgetilgt. 莊烈帝 Chuang-lich-ti<sup>2</sup> handelte nach bester Einsicht. Er blickte darauf, wie Wu-tsung Himmel und Erde regiert und welche Fehler er bei seiner Fürsorge um das Reich gemacht hatte.

Hundert Jahre nach dem Emporkommen der Ming waren die zur Befriedung des Reiches unter dem Himmel erlassenen Grundgesetze der Dynastie noch nicht in Verfall geraten. 孝宗 Hsiao-tsung<sup>3</sup> suchte weise und fähige Männer für die Ämter aus und brachte die Hauptstadt wie die Provinzen in Ordnung. Unter diesen Umständen machten glückliches Wachstum und gedeihliche Entwicklung des Volkes mehr als zehn Jahre lang große Fortschritte. Die Herzen der Menschen wurden gefestigt, die Grundstimmung war günstig und die Adern des Reiches waren in Ruhe. Wenn auch im Kriegswesen Unerfahrene oft Fehlgriffe taten und von den Beamten der Regierung Schmeichler die Umgebung des Kaisers verwirrten, so war doch die Grundlage noch nicht ganz erschüttert. Von den Staatsministern war auch die Mehrzahl bejahrt und wohl erfahren. Als plündernde Rebellen in den vier Weltgegenden aufstanden, leitete 王瓊 Wang Ch'üung allein die Zentralregierung, während 陸完 Lu Wan und 彭澤 P'eng Tsè sich in den militärischen Oberbefehl teilten. Da lediglich an der Seite etwas abgekratzt wurde, kam das Reich zwar in Gefahr, ging aber nicht zugrunde.

Chuang-lich-ti übernahm das Erbe 神宗 Shên-tsung's<sup>4</sup> und 熹宗 Hsi-tsung's<sup>5</sup>. Shên-tsung hatte sich träge und sorglos nicht um die Regierung gekümmert. Hsi-tsung machte Eunuchen zu

1 Im Osten und Westen vor dem mittleren Südtore des Kaiserpalastes in Peking, zwei Hauptopferstätten des Kaisers. Ausführliche Beschreibung bei de Groot, *Universalismus*, S. 196 ff. und 219 ff.

2 Posthumer Name des 16. und letzten Kaisers der Mingdynastie, 1620 bis 1644.

3 Posthumer Name des 9. Kaisers der Mingdynastie, 1487—1505.

4 Posthumer Name des 13. Kaisers der Mingdynastie, 1572—1620.

5 Posthumer Name des 15. Kaisers der Mingdynastie, 1620—1627. (Der 14. Kaiser 光宗 Kuang-tsung regierte nur vom 18. August bis zum 26. September 1620. Vgl. *Ming-shih*, Kap. 31, S. 9.)



sienen Freunden. Sein ursprünglicher Sinn schwand völlig und die Adern der Dynastie wurden beinahe abgeschnitten. Wenige Jahre nachdem Hsi-tung die Welt regiert hatte, nahm die Herrschaft über das Reich unter dem Himmel ein Ende und wurde nicht weiter übertragen. Als Chuang-lih-ti die Regierung antrat, waren das Cliquenwesen unter den Würdenträgern schon fertig, die Kraft des Inlandes schon gebrochen, die gesetzlichen Bestimmungen der Dynastie schon durchlöchert und die Ausplünderung der Grenzgebiete schon gewaltig geworden. Obwohl Chuang-lih-ti sich anfangs um eine geordnete Regierung und einen guten Ruf bemühte, vermochte er doch nicht die Auswahl tüchtiger Männer, das Erkenntnis des Richtigen im Rate, das Nutzbringende in den Regierungsgeschäften und das Ersprießliche in der Heeresleitung durchzusetzen und nach außen unerschütterlich zu bleiben. Zudem war er von Natur sehr argwöhnisch und liebte bei Untersuchungen Strenge. Wenn er seinen Eifer auf Untersuchungen wandte, versteifte er sich törichterweise darauf, sparsam Gnade zu üben. Sein Eifer drängte dann heftig und er beging Irrtümer. Als Räuberbanden Schansi füllten und das ganze Reich gährte, verwandten die Machthaber keine fähigen Leute. Die beiden entgegengesetzten Aufgaben militärischer Unterdrückung und friedlicher Beruhigung gerieten in Verwirrung und kamen nicht nach Berechnung zustande. Die Großwürdenträger in der Hauptstadt und in den Provinzen ahndeten Vergehen ohne Mitgefühl mit den Menschen und waren nur auf ihren Vorteil bedacht. Ihre Worte, die aus einem auf die eigene Sicherheit bedachten Herzen kamen, waren wenig klug und liebedienerisch. Diejenigen, welche hastend ein Opfer der Verhältnisse wurden, drängten sich alle nach Erniedrigung, um die von ihnen innegehabten Posten loszuwerden. Die militärischen Oberbefehlshaber regelten in ihrer Machtvollkommenheit Verdienste wie Vergehen und waren unnachsichtlich. Unterwarfen sie eine Gegend, so ließen sie alles hinrichten, brachten sie eine Stadt zu Fall, so ließen sie alles töten. Die von den Beamten verhängten Strafen waren zu offenkundig. Es kam dahin, daß sie bei der Herstellung der Ordnung durch Strafen nicht noch strenger vorzugehen vermochten, und es kam dahin, daß sie Ordnung zu schaffen nicht imstande waren. Dazu trat eine Heim-suchung des Himmels. Von der Hungersnot vertriebene Massen schlossen sich immer wieder zusammen. Die Staatslasten waren

zahlreich und die Abgaben schwer. Nach außen herrschte Ruin und im Innern war Aufruhr. Wie wenn der Körper eines Menschen Urkraft in Überfülle hat und dadurch Giftstoff zu Abszessen ausbricht, diese Krankheit dann hartnäckig und schon sehr gefährlich wird und der Arzt arg in Verlegenheit ist. Flößt er falsche Arznei ein, so treffen sich Hitze und Kälte, die Krankheit zieht zwischen Herz und Zwerchfell hinein und es ist dann keine Rettung mehr möglich<sup>1</sup>. Welches Mittel gegen das Ende gäbe es? Also ist beim Ende der Ming das Ende durch die umherziehenden Aufständischen gekommen, wenn auch die Wurzel der Herbeiführung des Endes nicht in den umherziehenden Aufständischen liegt. Ach! Chuang-lih ist keineswegs ein Fürst, der das Reich ruiniert hat; ihn traf nur das Schicksal, den Ruin des Reiches zu erleben. Auch fehlte es ihm an geschickten Helfern, um den Ruin abzuwenden. Man sieht ihn in heißem Mühen und wirrer Unklarheit siebzehn Jahre lang einsam auf dem Throne, und dann hörten die militärischen Befehlshaber nicht auf einen guten und gleichmäßigen Plan. Sie blickten bei ihrem Verhalten nicht auf die Todesgefahr Li's und Kuo's<sup>2</sup>, veranlaßten die Zerstörung des Ahnentempels und den Umsturz des Altares der Götter des Bodens und der Feldfrüchte und folgten umsonst ihrem Herrn in den Tod. Ach! Von T'ang Sai-erh an läßt sich die ganze folgerechte Entwicklung der Dinge genau erforschen. In den Lebensbeschreibungen der mit der Vertilgung der Aufständischen betraut gewesenen Würdenträger ist deren Anteil am Ruin des Reiches einzeln erzählt. Hier folgen die Lebensbeschreibungen Li Tzè-ch'êng's und Chang Hsien-chung's.

<sup>1</sup> Nach den abstrusen Theorien der chinesischen Medizin. Vgl. Léon Wieger, *Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine*, 1917, S. 110.

<sup>2</sup> Gemeint sind 李光弼 Li Kuang-pi, † 763, und 郭子儀 Kuo Tzè-yi, 697—781. Diese beiden berühmten Heerführer waren intime Freunde. Sie retteten die Tangdynastie in dem gefährlichen Aufstande des 安祿山 An Lu-shan, als der 6. Tangkaiser 玄宗 Hsüan-tsung die von ihnen verteidigte Hauptstadt Lo-yang verließ und nach Szetschuan floh. Vgl. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 1162 und Nr. 1073.



## 1.

## Li Tzĕ-ch'ĕng.

Li Tzĕ-ch'ĕng stammte aus dem Kreise 米脂縣 Mi-chih-hsien<sup>1</sup>. Seine Familie war seit Generationen bei dem Flecken 懷遠堡 Huai-yüan-pu<sup>2</sup> in dem festen Bergdorfe<sup>3</sup> 李繼遷寨 Li-Chi-ch'ien-chai ansässig. Sein Vater 李守忠 Li Shou-chung hatte keinen Sohn. Er betete zum Berge 華山 Hua-shan<sup>4</sup> und träumte, eine Gottheit verkündige ihm, daß sie den heerzerstörenden Stern<sup>5</sup> für günstig erachte und daß ein Sohn schon gezeugt sei. Li Tzĕ-ch'ĕng hütete in seiner Jugend Schafe für einen Herrn 艾 Ai aus einem großen Hause der Stadt. Als er erwachsen war, diente er als Soldat in der Poststation 銀川驛 Yin-ch'uan-i<sup>6</sup>. Er war ein vorzüglicher Reiter, Bogenschütze und Fechter und ein großer Taugenichts. Er verging sich mehrfach gegen die Gesetze und der Kreisvorsteher 晏子賓 Yĕn Tzĕ-pin nahm ihn fest. Als die Todesstrafe an ihm vollzogen werden sollte, entwich er und wurde Metzger. Zu Ende der Regierungsperiode 天啟 T'ien K'i<sup>7</sup> wurden die Anhänger 魏忠賢 Wei Chung-

<sup>1</sup> Kreis des Departements Sui-tĕ-chou der Provinz Schensi. Die Kreisstadt liegt 37° 82', 110°.

<sup>2</sup> Heute Huai-yün-hsien, 37° 54', 108° 50'.

<sup>3</sup> 寨 chai: „Wohnstätten im Gebürge, die zu Verteidigungszwecken mit hölzernen Pallsaden umgeben sind. Das Wort „chai“ kommt in den nordwestlichen Provinzen viel in Ortsnamen vor. Das sind alles Plätze alter Kastele“ 陝西通志, 82. Li-Chi-ch'ien war ein Vorfahr Li Tzĕ-ch'ĕng's.

<sup>4</sup> Der westliche der fünf heiligen Berge Chinas im heutigen Kreise 華陰縣 Hua-yin-hsien der Provinz Schensi.

<sup>5</sup> 破軍星 P'o-chün-hsing.

<sup>6</sup> An den großen Reichsstraßen befanden sich ähnlich wie im alten persischen Reiche in gewissen Zwischenräumen dem Kriegsministerium unterstellte Relaisstationen für die Beförderung amtlicher Schriftstücke und Transporte. Diese „Poststationen“, die in Nordchina teilweise noch bis 1912 bestanden haben und in der Mongolei wohl noch heute bestehen, heißen 驛 i bzw. yĕ.

<sup>7</sup> Name der Regierungsperiode des 15. und vor letzten Mingkaisers Hsi-tung, 1621—1627.

hsien's<sup>1</sup>, 喬應甲 Ch'iao Ying-chia und 朱童蒙 Chu T'ung-mêng, Gouverneure von Schensi und von Yên-Sui<sup>2</sup>. Sie waren habgierig und schmutzig und traten den Räubern nicht entgegen. Von da nahm das Räuberwesen seinen Anfang.

Im 1. Jahre 崇禎 Ch'ung Chêng<sup>3</sup> (1628) war in Schensi große Hungersnot, und in Yên-Sui fehlte es an Proviant und Sold für die Truppen. Die Soldaten von 固原州 Ku-yüan-chou<sup>4</sup> plünderten die Speicher und Kassen des Departements, der Rebell von 白水縣 Pai-shui-hsien<sup>5</sup> 王二 Wang Êrh, der Rebell von 府谷縣 Fu-ku-hsien<sup>6</sup> 王嘉允 Wang Chia-yün und die Rebellen von 宜川縣 I-ch'uan-hsien<sup>7</sup> 王左掛 Wang Tso-kua, 飛山虎 Fei-shan-hu, 大紅狼 Ta-hung-lang und Genossen<sup>8</sup> erhoben sich zu gleicher Zeit. Es war da ein gewisser Rebell 高迎祥 Kao Ying-hsiang aus dem Kreise 安塞縣 An-sai-hsien<sup>9</sup>, ein Bruder der Mutter Li Tzê-ch'êng's, der zusammen mit dem durch die Hungersnot ins Elend geratenen 王大梁 Wang Ta-liang Haufen von Leuten zusammenbrachte und sie organisierte. Kao Ying-hsiang nannte sich selbst 闖王 Ch'uang Wang und Wang Ta-liang nannte sich selbst 大梁王 Ta-liang Wang<sup>10</sup>.

1 Berüchtigter Eunuch, der während der Regierung Hsi-tung's die tatsächliche Gewalt in Händen hatte. Der schwache Kaiser ließ ihm noch zu Lebzeiten im ganzen Reiche Tempel errichten. Chuang-liê-ti verbannte ihn sofort nach seinem Regierungsantritte nach Fêng-yang, wo er sich, um dem Strafverfahren zu entgehen, erhängte. Vgl. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 2270.

2 Das ist Nordschensi, das Gebiet der modernen Regierungsbezirke Yên-an-fu, Sui-tê-chou und Yü-lin-fu.

3 Name der Regierungsperiode des 16. und letzten Mingkaisers Chuang-liê-ti, 1628—1644.

4 Departementstadt in der Provinz Kansu, 30° 04', 106° 21'.

5 Kreisstadt der Präfektur T'ung-chou-fu in der Provinz Schensi, 35° 10', 109° 30'.

6 Kreisstadt der Präfektur Yü-lin-fu in der Provinz Schensi, 39° 08', 110° 43'.

7 Kreisstadt der Präfektur Yên-an-fu in der Provinz Schensi, 36° 08', 110°.

8 Beispiele chinesischer Räubernamen: „Wang, dem es (nämlich das Schwert) links hängt“, „Fliegender Tiger der Berge“, „Großer roter Wolf“.

9 Kreisstadt der Präfektur Yên-an-fu in der Provinz Schensi, 36° 48', 109° 13'.

10 „Prinz Drauflos“ und „Prinz der Großen Liang(-Dynastie)“.



Im Frühling des 2. Jahres (1629) wurde 楊鶴 Yang Hao durch kaiserliches Edikt zum Generalgouverneur der drei Grenzen<sup>1</sup> ernannt. Er faßte sie. Der Oberregierungsrat<sup>2</sup> 劉應遇 Liu Ying-yü schlug und enthauptete Wang Êrh und Ta-liang Wang, der Regierungsrat<sup>3</sup> 洪承疇 Hung Ch'êng-ch'ou schlug und enthauptete Wang Tso-kua. Die Rebellen bekamen allmählich Furcht, sich zusammenzutun, aber die Residenz<sup>4</sup> enthielt sich strenger Maßnahmen. Als die Truppen des Gouverneurs von Schansi 耿如杞 Kêng Ju-ch'i und des 勤王 Prinzen Ch'in meuterten und dann nach Westen zogen, liefen die Soldaten des Generals von Yên-Sui 吳自勉 Wu Tzê-mien, des Gouverneurs von Kansu 梅之煥 Mei Chih-huan und des Prinzen Ch'in auch auseinander und schlossen sich den Räubern an. Der Gouverneur von Yên-Sui 張夢鯨 Chang Méng-ch'ing starb vor Kummer; Hung Ch'êng-ch'ou führte an seiner Statt die Geschäfte und rief den früheren General 杜文煥 Tu Wên-huan herbei, um den Oberbefehl über die Truppen von Ku-yüan und Yên-Sui zu führen und geeignet erscheinende Maßnahmen zur Ausrottung der Aufständischen zu ergreifen.

Im 3. Jahre (1630) wurden Wang Tso-kua's Genossen 王子順 Wang Tzê-shun, 苗美 Miao Mei und andere in verschiedenen Gefechten geschlagen und ergaben sich, Wang Chia-yün aber plünderte die Gegend zwischen 延安府 Yên-an-fu<sup>5</sup> und 慶陽府 Ch'ing-yang-fu<sup>6</sup>. Yang Hao versuchte es mit ihm im guten, doch ließ er sich auf nichts ein. Er ging von 神木 Shên-mu aus über den Huangho und fiel nach Schansi ein.

1 三邊總督. Diese Statthalterschaft war im 10. Jahre Ch'êng Hui (1474) eingerichtet worden und umfaßte die drei Grenzgebiete Yên-Sui, Kansu und Ning-hsia. Vgl. *Tz'ê-yüan* 子, 44.

2 參政 ts'an-chêng. Zur Mingzeit hatte der Provinzialschatzmeister als Gehilfen einen linken und einen rechten ts'an-chêng. *Tz'ê-yüan* 子, 409.

3 參議 ts'an-i, Gehilfen des Provinzialschatzmeisters, die hinter den beiden ts'an-chêng rangierten. *Tz'ê-yüan* 子, 410.

4 Der Hof in Peking.

5 Präfekturstadt in der Provinz Schensi, 36° 42', 109° 28'.

6 Präfekturstadt in der Provinz Kansu, 36° 03', 107° 43'.

Damals wurden im Gebiete von 秦 Ch'in<sup>1</sup> an Abgaben erhoben die neue Kornsteuer, das Proportionalgeld und die Hauszinssteuer<sup>2</sup>, deren Betrag ständig wuchs. Die Maßnahmen der Behörden waren im Grunde verfehlt und das Volk in großer Not. Daher schlug der Zensor 劉懋 Liu Mou die Abschaffung der Poststationen<sup>3</sup> vor. Das in den Gebirgsschluchten umherirrende Volk, welches seine Hoffnung auf das von den Poststationen herbeizuschaffende Korn gesetzt hatte, konnte nirgends Essen bekommen und schloß sich insgesamt den Räubern an. Die Räuber nahmen überhand. Der Rat im Kriegsministerium 李繼貞 Li Chi-chêng meldete dem Throne, die Bevölkerung von Yén stände im Begriffe, samt und sonders Räuber zu werden; er bâte um zehntausend Taels aus der Staatskasse zur Linderung der Not. Der Kaiser hörte nicht und schon hatte Wang Chia-yün die drei Flecken 黃甫川 Huang-fu-ch'uan, 清水 Ch'ing-shui und 木瓜 Mu-kua durch Überfall genommen und die Kreisstädte 府谷縣 Fu-ku-hsien und 河曲縣 Ho-ch'ü-hsien<sup>4</sup> erobert. Ferner gab es die Räuberhorden des 神一元 Shên-i-yüan, 不沾泥 Pu-chan-ni, 可天飛 K'o-t'ien-fei, 郝臨菴 Hao Lin-an, 紅軍友 Hung-chün-yu, 點燈子 Tien-têng-tzê, 李老柴 Li Lao-ch'ai, 混天猴 Hun-t'ien-hou und 獨行狼 Tu-hsing-lang<sup>5</sup>, die sich allenthalben wie Bienenschwärme erhoben und entweder Schensi plünderten oder ostwärts nach Schansi eindrangen und unter Metzelleien Städte und Flecken eroberten. Die Regierungstruppen eilten nach Osten und Westen und schlugen die Rebellen, die sich entweder ergaben

<sup>1</sup> Schriftausdruck für die Provinz Schensi nach dem alten Königreiche Ts'in, das, ursprünglich auf das Departement Ch'in-chou in Kansu beschränkt, zur Zeit der Frühlings- und Herbstepoche Schensi in Besitz nahm. *T'ê-yün* 午, 212.

<sup>2</sup> 新餉, 均輸, 間架.

<sup>3</sup> Vgl. S. 441, Anm. 6.

<sup>4</sup> Kreisstadt im Departement Pao-tê-chou der Provinz Schansi, 39° 15', 111° 02'.

<sup>5</sup> Das sind wieder „noms de guerre“, die etwa bedeuten: „Göttlicher Urbeginn“, „Nicht in den Dreck Eintauchender“, „Kann um Himmel fliegen“, „Han bei der Hütte“, „Freund der roten Armee“, „Laternenanstecker“, „Li, der alte Schlucker“, „Himmelverwirrender Affe“ und „Allein wandelnder Wolf“.



oder den Tod fanden, bald ausgelöscht wurden und bald auflöhten. Der Rebell von Yën-an-fu, Chang Hsien-chung, brachte gleichfalls Haufen zusammen. Er stützte sich auf achtzehn feste Bergdörfer<sup>1</sup> und hieß 八大王 Pa-ta-wang<sup>2</sup>.

Im 4. Jahre (1631) schlug der Oberst von 瓜山 Kua-shan 曹文詔 Ts'ao Wên-chao die Rebellen. Wang Chia-yün räumte Ho-ch'ü-hsien. Als er dann wieder von 岳陽縣 Yo-yang-hsien<sup>3</sup> aus nach 澤州府 Tsê-chou-fu<sup>4</sup> und 潞安府 Lu-an-fu<sup>5</sup> einfiel, wurde er von seiner Umgebung getötet. Seine Bande erhob 王自用 Wang Tzê-yung mit dem Beinamen 紫金梁 Tzê-chin-liang<sup>6</sup> zum Anführer. Wang Tzê-yung vereinigte alle Rebellen, den 老獬獬 Lao-hui-hui, 曹操 Ts'ao Ts'ao, 八金剛 Pa-chin-kang, 掃地王 Sao-ti-wang, 射塌天 Shê-t'a-t'ien, 闔正虎 Yën Chêng-hu, 滿天星 Man-t'ien-hsing, 破甲錐 P'o-chia-chui, 邢紅狼 Hsing Hung-lang, 上天龍 Shang-t'ien-lung, 蝎子塊 Hsieh-tzê-k'uai, 過天星 Kuo-t'ien-hsing und 混世王 Hun-shih-wang<sup>7</sup> sowie Kao Ying-hsiang und Chang Hsien-chung, insgesamt 36 Lager mit mehr als zweihunderttausend Mann. Li Tzê-ch'êng kam dann mit dem Sohne seines älteren Bruders aus Schensi herüber, schloß sich an Kao Ying-hsiang an und machte mit Chang Hsien-chung und Genossen gemeinsame Sache. Er hieß „General Drauflos“<sup>8</sup> und hatte noch keinen Namen. Yang Hao verhandelte mit den Rebellen ohne Erfolg und wurde gefangen

1 Vgl. S. 441, Anm. 3.

2 „Großer Prinz Acht“. Siehe Ts'ê-yüan, Tz'ê 276.

3 Kreisstadt der Präfektur Ping-yang-fu in der Provinz Schansi, 36° 13', 112° 06'.

4 Präfekturstadt in der Provinz Schansi, 35° 30', 112° 30'.

5 Präfekturstadt in der Provinz Schansi, 36° 07', 113° 13'.

6 „Rotgold-Dachbalken“.

7 „Der alte Muhammedaner“, „Ts'ao Ts'ao“ (nach dem berühmten Rebellen und Kriegshelden Ts'ao Ts'ao, der 153—220 lebte und die Weidynastie gründete), „Acht Vajras“, „Die Erde segnender König“, „Mit dem Bogen den Himmel zusammenschießender König“, „Der richtige Tiger Yën“, „Der Himmel voller Sterne“, „Panzerdurchbohrendes Stilett“, „Hsing, der rote Wolf“, „Zum Himmel steigender Drache“, „Skorpionstück“, „Über den Himmel gehender Stern“, „Die Welt verwirrender König“.

8 闔將 Ch'uang-chiang. Vgl. S. 442, Anm. 10.

genommen, Hung Ch'êng-ch'ou übernahm an Stelle von Yang Hao und 張福臻 Chang Fu-chên an Stelle von Hung Ch'êng-ch'ou das Kommando über die Führer. Ts'ao Wên-chao und 楊嘉 Yang Chia planten, die Rebellen zu vernichten. Als sie die Sperren, gegen die sie sich gewandt, erobert und das von Schluchten durchzogene Bergland etwas zur Ruhe gebracht hatten, wuchsen die Rebellen in Schansi gewaltig an. Sie verlegten die Straßen und plünderten in den Kreisen 寧鄉縣 Ning-hsiang-hsien<sup>1</sup>, 石樓縣 Shih-lou-hsien<sup>2</sup>, 稷山縣 Chi-shan-hsien<sup>3</sup>, 聞喜縣 Wên-hsi-hsien<sup>4</sup> und 閿津縣 Ho-chin-hsien<sup>5</sup>.

Im 5. Jahre (1632) brachen die Rebellen auf vier verschiedenen Straßen vor und eroberten nacheinander die Departements und Kreise 大寧縣 Ta-ning-hsien<sup>6</sup>, 陽州 Hsi-chou<sup>7</sup>, 澤州 Tsê-chou<sup>8</sup> und 壽陽縣 Shou-yang-hsien<sup>9</sup>. Ganz Schansi war wie vom Donner gerührt. Infolgedessen wurde der Gouverneur 宋統殷 Sung T'ung-yin kassiert und durch 許鼎臣 Hsü Ting-ch'ên ersetzt, der mit dem Generalgouverneur von 宣大 Hsüan-Tai<sup>10</sup> 張宗衡 Chang Tsung-hêng zusammen das Kommando über je eine Gruppe der Führer übernahm. Chang Tsung-hêng führte den Oberbefehl über 8000 Mann 虎大威 Hu Ta-wei's, 賀人龍 Ho Jên-lung's und 左良玉 Tso Liang-yü's und besetzte 平陽府 P'ing-yang-fu<sup>11</sup> mit der Verantwortung für die 41 Departements

1 Kreisstadt der Präfektur Fên-chou-fu in Schansi, 37° 22', 111° 10'.

2 Kreisstadt der Präfektur Fên-chou-fu in Schansi, 37° 05', 110° 40'.

3 Kreisstadt des Departements Chiang-chou in Schansi, 35° 35', 111° 01'.

4 Kreisstadt des Departements Chiang-chou in Schansi, 35° 25', 111° 03'.

5 Kreisstadt des Departements Chiang-chou in Schansi, 35° 38', 110° 46'.

6 Kreisstadt Ta-ning-hsien im Departement Hsi-chou der Provinz Schansi, 36° 30', 110° 43'.

7 In Schansi, 36° 40', 110° 56'.

8 In Schansi, 35° 30', 112° 50'.

9 Kreisstadt Shou-yang-hsien des Departements P'ing-ting-chou in Schansi, 37° 55', 113° 10'.

10 Die modernen Präfekturen Hsüan-hua-fu in Nordschili und Ta-t'ung-fu in Nordschansi bildeten damals einen besonderen Verwaltungsbezirk unter einem Generalgouverneur mit dem Titel 宣大總督 Hsüan-Ta-tsung-tu.

11 Präfekturstadt in Schansi, 36° 06', 111° 33'.



und Kreise von P'ing-yang-fu, Tsé-chou und Lu-an-fu. Hsü Ting-ch'ên führte den Oberbefehl über 7000 Mann 張應昌 Chang Ying-ch'ang's, 頗希牧 P'o Hsi-mu's und 艾萬年 Ai Wan-nien's und besetzte 汾州府 Fên-chou-fu<sup>1</sup> mit der Verantwortung für die 38 Departements und Kreise von Fên-chou-fu, 太原府 T'ai-yüan-fu<sup>2</sup>, 沁州 Ch'in-chou<sup>3</sup> und 遼州 Liao-chou<sup>4</sup>. Die Rebellen schwenkten auch, gingen in den 磨盤山 Mo-p'an-shan<sup>5</sup> und bildeten drei Gruppen; Yén Chêng-hu stützte sich auf 交城縣 Chiao-ch'êng-hsien<sup>6</sup> und 文水縣 Wên-shui-hsien<sup>7</sup> und beobachtete T'ai-yüan-fu; Hsing Hung-lang und Shang-t'ien-lung stützten sich auf 吳城 Wu-ch'êng und beobachteten Fên-chou-fu; Wang Tzé-yung und Chang Hsien-chung beobachteten Ch'in-chou und 武鄉縣 Wu-hsiang-hsien<sup>8</sup> und eroberten Liao-chou.

Im Frühling des 6. Jahres (1633) rückten die Regierungstruppen vereint vor und schlugen kräftig zu. Wang Tzé-yung bekam Furcht und bot seine Unterwerfung an. Bevor die Kapitulation mit dem früheren Sekretär der kaiserlichen Leibwache<sup>9</sup> 張道潛 Chang Tao-hsün fertig abgeschlossen war, wurde er von Truppen aus 陽和 Yang-ho<sup>10</sup> überfallen. Der Rebell war über die Nichtachtung der Kapitulationsverhandlungen empört. Er zog ab und stieß zu den übrigen. General Ts'ao Wên-chao führte die Schensitruppen zur Vereinigung heran. Die Führer 猛如虎 Mêng Ju-hu, Hu Ta-wei, P'o Hsi-mu, Ai Wan-nien und Chang Ying-ch'ang taten sich zur Ausrottung der Rebellen zusammen und errangen in verschiedenen Gefechten stets große Erfolge. Nach-

1 Präfekturstadt in Schansi, 37° 19', 111° 41'.

2 Präfekturstadt in Schansi, 37° 54', 112° 31'.

3 Departementsstadt in Schansi, 36° 40', 112° 46'.

4 Departementsstadt in Schansi, 37° 03', 113° 28'.

5 Name eines Gebirgszuges („Mühlstein-Gebirge“).

6 Kreisstadt der Präfektur T'ai-yüan-fu, 37° 36', 112° 03'.

7 Kreisstadt der Präfektur T'ai-yün-fu, 37° 29', 111° 58'.

8 Kreisstadt des Departements Ch'in-chou, 36° 50', 112° 50'.

9 錦衣僉事 錦衣衛 Chin-i-wei „Garde in bunten Seidenkleidern“, hieß die kaiserliche Palastgarde und Leibwache der Ming. Näheres Tz'i-yüan 成, 41.

10 Das moderne Yang-kao-hsien der Präfektur Ta-t'ung-fu, 40° 27', 113° 04'.

einander töteten sie Hun-shih-wang, Man-t'ien-hsing, 姬關鎮 Chi-kuan-so, 翻山勸 Fan-shan-tung, 掌世王 Chang-shih-wang und 顯道神 Hsien-tao-shên<sup>1</sup> und schlugen die Rebellen Wang Tzê-yung, Chang Hsien-chung, Lao-hui-hui, Hsieh-tzê-k'uai und Sao-ti-wang. Später wurde Wang Tzê-yung von dem Szetschuanführer 鄧尼射 Têng Ch'i-shê getötet. Die drei großen Schansi-räuber waren alle geschlagen.

Als die Rebellen zuerst Tsê-chou eroberten, hatten sie eine Abteilung nach Süden über das 太行 T'ai-hang-Gebirge<sup>2</sup> abgezweigt, 濟源縣 Chi-yüan-hsien<sup>3</sup>, 清化鎮 Ch'ing-hua-chên und 修武縣 Hsiu-wu-hsien<sup>4</sup> geplündert und 懷慶府 Huai-ch'ing-fu<sup>5</sup> eingeschlossen. Die Regierungstruppen schlugen sie und die Rebellen zogen ab. Andere Rebellen brachen wiederum durch die Westberge<sup>6</sup> und plünderten in großem Umfange in den Präfekturen 順德府 Shun-tê-fu<sup>7</sup> und 真定府 Chên-ting-fu<sup>8</sup>. Der Tao-ming-Taotai<sup>9</sup> 盧象昇 Lu Hsiang-shêng kämpfte wacker und trieb die Rebellen zurück. Die Rebellen zogen von 邢臺 Hsing-t'ai<sup>10</sup> westlich vom 磨天嶺 Mo-t'ien-ling<sup>11</sup> nach 武安 Wu-an<sup>12</sup> hinab und schlugen den General Tso Liang-yü. Die drei Präfekturen von 河北 Ho-pe<sup>13</sup> wurden fast gänzlich niedergebrannt und ausgeplündert. Der 潞王 Prinz von Lu<sup>14</sup> schickte dringende

<sup>1</sup> „Schloß der Pässe von Chu (d. h. von Schensi)“, „Beweger umfallender Berge“, „Die Welt verwaltender König“, „Gottheit des klaren Tao“.

<sup>2</sup> Das Grenzgebirge zwischen Tschili und Honan einerseits, Schansi und Schensi andererseits.

<sup>3</sup> Kreisstadt der Präfektur Huai-ch'ing-fu in Honan, 35° 07', 112° 39'.

<sup>4</sup> Kreisstadt der Präfektur Huai-ch'ing-fu in Honan, 35° 16', 115° 38'.

<sup>5</sup> Präfekturstadt in Honan, 33° 07', 113°.

<sup>6</sup> Das Grenzgebirge zwischen Südschili und Mittelschansi.

<sup>7</sup> Präfekturstadt der Provinz Tschili, 37° 07', 114° 39'.

<sup>8</sup> Präfekturstadt in Tschili, das moderne Chêng-ting-fu, 38° 20', 114° 40'.

<sup>9</sup> Taotai in Ta-ming-fu, der Präfekturstadt von Südschili, 36° 21', 115° 22'.

<sup>10</sup> Alter Name für Shun-tê-fu.

<sup>11</sup> Name eines Gehirgspasses, „Himmel reibende Bergkuppe“.

<sup>12</sup> Kreisstadt Wu-an-hsien in der Präfektur Chang-tê-fu, Honan, 36° 46', 114° 24'.

<sup>13</sup> Das Land nördlich von Huangho.

<sup>14</sup> Prinzen der kaiserlichen Familie wurden mit Provinzialgebieten belehnt. Dieser Prinz saß in der Präfekturstadt Lu-an-fu in Schansi.



Meldungen an den Thron und bat gleichzeitig um Schutz für die Kaisergräber in 鳳泗 Fèng-Ssê<sup>1</sup>. Auf kaiserlichen Spezialbefehl wurden die Generäle 倪寵 Ni Ch'ung und 王樸 Wang P'u mit 6000 Mann aus den Lagern der Residenz abgeschickt. Sie rückten mit allen Führern zugleich vor. Als die Rebellen das hörten, wollten sie von 河內 Ho-nei<sup>2</sup> nach dem T'ai-hang gehen. Ts'ao Wên-chao fing sie ab und schlug sie, traute sich aber nicht weiter. Die Räuber, welche in Schansi geschlagen worden waren, eilten ebenfalls nach Ho-peï und vereinigten ihre Lager mit den übrigen. Kao Ying-hsiang, Li Tzē-ch'êng, Chang Hsien-chung, Ts'ao Ts'ao, Lao-hui-hui und Genossen erschienen alle. Die Truppen aus der Residenz drückten auf ihren Rücken; Tso Liang-yü, 湯九州 T'ang Chiu-chou und Genossen faßten ihre Front und schlugen sie nacheinander in verschiedenen Gefechten bei 青店 Ch'ing-tien, 石岡 Shih-kang, 石坡 Shih-p'o, 牛尾 Niu-wei, 柳泉 Liu-ch'üan und 猛虎村 Mêng-hu-ts'un. Die Rebellen wollten entweichen, wurden aber vom Huangho aufgehalten und waren in großer Bedrängnis. Die Rebellen hatten bisher Ts'ao Wên-chao und Chang Tao-hsün gefürchtet. Chang Tao-hsün war kürzlich Vorkommnisse halber bestraft und zum Grenzschutz verbannt worden. Ts'ao

<sup>1</sup> Das ist die Präfektur 鳳陽府 Fèng-yang-fu und das Departement 泗州 Ssê-chou in der Provinz Anhui. Die Hauptstädte der beiden Verwaltungsbezirke liegen 32° 54', 117° 35' und 33° 08', 118° 20'. Der Gründer der Mingdynastie 朱元璋 Chu Yüan-chang erhob am 23. Januar 1368 seinen Vater, Großvater, Urgroßvater und Urgroßvater, die im Leben Kleinbürger gewesen waren, posthum zu Kaisern und ihre Frauen zu Kaiserinnen. Ming-shih, Kap. 2. Die Gräber der drei letztgenannten befanden sich im Departement Ssê-chou, das Grab des Vaters zu 太平 T'ai-p'ing bei Fèng-yang. Sie wurden zu Mausoleen ausgebaut und mit einem Verwaltungsapparat ausgestattet. Vgl. de Groot, *The Religious System of China*, Band III, Buch I, S. 1268 ff. Über die Wichtigkeit der Ahnengräber für das Glück der Nachkommen vgl. ebenda S. 1269ff. „As long as the Ming dynasty was in possession of the throne and the realm, its two oldest cemeteries were just as much objects of its unwearied care as the mausolea of the Emperors who had actually reigned, being all the same regarded as corner-stones of the Fèng-shui and fortunes of the Crown.“ Ebenda S. 1274.

<sup>2</sup> „Innerhalb des Flusses“, d. h. des Huangho; ursprünglich eine Provinz 郡 chün der Handynastie, jetzt Name für Honan nördlich vom Huangho. Tz'ê-yuan, 巳, 42.

Wên-chao schwenkte kämpfend durch Schensi, Schansi und Ho-pei und trug, wo er auf Rebellen traf, jedesmal einen großen Sieg davon. Ein Zensor brachte wieder seine Überhebung zur Anzeige und er wurde als General nach 大同府 Ta-t'ung-fu<sup>1</sup> versetzt. Die flüchtigen Rebellen boten dann mit trügerischen Worten ihre Unterwerfung an. Der Eunuch und Armeeeinspekteur 楊進朝 Yang Chin-ch'ao glaubte ihnen und berichtete für sie an den Thron. Als der Frost einsetzte und der Huangho zufror, hielten die versammelten Rebellen bei 毛家寨 Mao-chia-chai Ausschau, peitschten ihre Pferde zur Eile an und setzten auf dem kürzesten Wege über den Fluß. Von den Honantruppen waren keine zur Bewachung des Flusses zur Stelle. Die Rebellen eroberten darauf nacheinander die drei Kreise 澠池縣 Mien-ch'ih-hsien<sup>2</sup>, 伊陽縣 I-yang-hsien<sup>3</sup> und 盧氏縣 Lu-shih-hsien<sup>4</sup>. Der Gouverneur von Honan 元默 Yüan Mo erwartete sie an der Spitze aller Führer mit einer starken Truppenmacht. Die Rebellen bogen in die Berge von Lu-shih-hsien aus, marschierten auf Nebenwegen stracks nach 內鄉縣 Nei-hsiang-hsien<sup>5</sup> und plünderten 鄧陽府 Yün-yang-fu<sup>6</sup>. Eine andere Abteilung plünderte 南陽縣 Nan-yang-hsien<sup>7</sup> und 汝寧府 Ju-ning-fu<sup>8</sup>, drang nach 棗陽縣 Tsao-yang-hsien<sup>9</sup> und 當陽縣 Tang-yang-hsien<sup>10</sup> ein, zwang die Truppen des Gouverneurs von Hukuang 唐暉斂 T'ang Hui-lien zur Verteidigung ihres Gebietes, überfiel 歸巴 Kuei-pa<sup>11</sup>, 夷陵 I-ling<sup>12</sup> und andere Gegenden, eroberte 夔州 K'uei-chou<sup>13</sup>, griff 廣元

1 Präpekturstadt in Nordschansi, 40° 06', 113° 13'.

2 Kreisstadt der Präfektur Ho-nan-fu in Honan, 34° 46', 111° 41'.

3 Kreisstadt des Départements Ju-chou in Honan, 34° 12', 112° 30'.

4 Kreisstadt des Départements Shan-chou in Honan, 34° 01', 110° 56'.

5 Kreisstadt der Präfektur Nan-yang-fu in Honan, 33° 10', 111° 55'.

6 Präfektur der Provinz Hupeh, 32° 49', 110° 52'.

7 Kreis der Präfektur Nan-yang-fu in Honan, 33° 06', 112° 34'.

8 Präfektur der Provinz Honan, 33° 01', 114° 21'.

9 Kreis der Präfektur Hsiang-yang-fu in Hupeh, 32° 10', 112° 41'.

10 Kreis der Präfektur An-fu-fu in Hupeh, 30° 45', 111° 36'.

11 Das moderne 巴東縣 Pa-tung-hsien in Hupeh, 31° 02', 111° 15'.

12 Das heutige 宜昌縣 I-ch'ang-hsien in Hupeh, 30° 40', 111° 10'.

13 Departementstadt in Szetschuan, 31° 10', 109° 35'.



Kuang-yüan<sup>1</sup> an und nötigte die Plätze Szetschuans zu dringenden Hilferufen.

Im Frühling des 7. Jahres (1634) wurde eigens ein Generalgouverneur für Schansi, Schensi, Honan, Hukuang und Szetschuan eingesetzt, der sich ausschließlich mit den Rebellen befassen sollte. Der Gouverneur von Yèn-Sui 陳奇瑜 Ch'ên Ch'i-yü wurde dazu ernannt. Lu Hsiang-shêng wurde sein Adlatus. Yün-yang-fu wurde von Ch'ên Ch'i-yü erobert. Die Rebellen breiteten sich bis 水關 Shui-kuan aus und hatten einen gefürchteten Namen, aber Lu Hsiang-shêng kämpfte wiederholt und verstand die Kriegskunst. Hierauf marschierte Ch'ên Ch'i-yü von 均州 Chün-chou<sup>2</sup> ab und rückte mit Lu Hsiang-shêng zusammen vor. Als das Heer 烏林關 Wu-lin-kuan erreichte, schnitt es einigen tausend Rebellen die Köpfe ab. Die Rebellen zogen nach dem Süden des Hanflusses, Ch'ên Ch'i-yü führte, weil kein hinreichender Grund zu Besorgnissen wegen Hukuangs vorlag, seine Truppen weiter und ging zum Schlagen nach dem Westen. Als die Rebellen zuerst von Mien-ch'ih-hsien aus über den Huangho gesetzt waren, war Kao Ying-hsiang der Mächtigste und Li Tzê-ch'êng sein Untergebener. Seit dem Einfall nach Honan hatte Li Tzê-ch'êng sich mit dem Sohne seines älteren Bruders 李過傑 Li Kuo-chieh, 李牟 Li Mou, 俞彬 Yü Pin, 白廣恩 Pai Kuang-ên, 李雙喜 Li Shuang-hsi, 顧君恩 Ku Chün-ên und 高傑 Kao Chieh selber ein Heer gebildet. Li Kuo-chieh war ein trefflicher Soldat, Ku Chün-ên ein trefflicher Berater. Als Ch'ên Ch'i-yü's Truppen eintrafen, machten sich Chang Hsien-chung und Genossen nach 商雒鎮 Shang-lo-chên<sup>3</sup> davon. Li Tzê-ch'êng und Genossen fielen in die Wagenkastenschlucht<sup>4</sup> des Hsing-an-Gebirges<sup>5</sup>. Es traf sich, daß zwei Monate lang starker Regen fiel. Die Pferde litten an Futtermangel und gingen größtenteils ein, die Bogen und Pfeile verdarben. Li Tzê-ch'êng bediente sich Ku Chün-ên's, um die Umgebung Ch'ên

<sup>1</sup> Kreisstadt der Präfektur Pao-ning-fu in Szetschuan, 32° 20', 103° 57'.

<sup>2</sup> Departementsstadt der Präfektur Hsiang-yang-fu in Hopoh, 32° 42', 111° 08'.

<sup>3</sup> Flecken bei Shang-chou in Schensi, 33° 51', 109° 54'.

<sup>4</sup> 車箱峽 Ch'ê-hsiang-hsia.

<sup>5</sup> 興安山.

Ch'i-yü's zu bestechen und ergab sich zum Schein. Ch'ên Ch'i-yü nahm die Rebellen leicht und versprach ihnen, die Führer anzuweisen, daß sie die Waffen niederlegten und nicht töteten, und daß von den durchzogenen Departements und Kreisen Marschverpflegung geliefert und zugeführt werden sollte. Sobald die Rebellen aus der Klemme heraus waren, verheerten sie unter Mord und Totschlag sieben von ihnen durchzogene Departements und Kreise; die Rebellen von 略陽縣 Lüeh-yang-hsien<sup>1</sup> stießen in der Stärke von einigen zehntausend Mann auch zu ihnen. Die Macht der Rebellen wuchs. Ch'ên Ch'i-yü wurde mit Amtsentlassung bestraft und Li Tzê-ch'êng's Name begann bekannt zu werden.

Hung Ch'êng-ch'ou hatte die Geschäfte Ch'ên Ch'i-yü's übernommen, 李喬 Li Ch'iao war Gouverneur von Schensi und 吳性 Wu Shên Gouverneur von Schansi. Der Großkanzler<sup>2</sup> 溫體仁 Wên T'i-jên sprach zu Wu Shên: „Die umherziehenden Rebellen leiden an Räude, Krätze und Krankheiten. Sei unbesorgt!“ Bald darauf meuterten die Truppen in 西寧 Hsi-ning<sup>3</sup>. Sobald Hung Ch'êng-ch'ou das Kommando erhalten hatte, hörte man im Osten, daß die Soldaten plötzlich zum Gehorsam zurückgekehrt wären. Kao Ying-hsiang und Li Tzê-ch'êng fielen darauf in einige Dutzend Departements und Kreise der Präfekturen 鞏昌府 Kung-ch'ang-fu<sup>4</sup>, 平涼府 P'ing-liang-fu<sup>5</sup>, 臨洮府 Lin-t'ao-fu<sup>6</sup> und 鳳翔府 Fêng-hsiang-fu<sup>7</sup> ein, schlugen das Heer Ho Jên-lung's und 張天禮 Chang T'ien-lí's, töteten den Ku-yüan-Taotai 陸夢龍 Lu Mêng-lung und belagerten 隴州 Lung-chou<sup>8</sup> über vierzig Tage. Hung Ch'êng-ch'ou befahl dem General 左光先 Tso Kuang-hsien, mit Ho Jên-lung vereint zu schlagen und den Rebellen eine

1 Kreisstadt der Präfektur Han-chung-fu in Schensi, 33° 22', 106° 08'.

2 大學士 *ta-hsüeh-shih*.

3 Präfekturstadt der Provinz Kansü, 36° 39', 101° 48'.

4 In Kansü, 34° 36', 104° 44'.

5 In Kansü, 35° 35', 106° 41'.

6 70 Li nördlich vom modernen Ti-tao-chou in Kansü, 35° 22', 103° 59'.

7 In Schensi, 34° 35', 107° 50'.

8 Departementstadt der Präfektur Fêng-hsiang-fu in Schensi, 34° 48', 106° 58'.



große Niederlage beizubringen. Der Hof hatte auch gerade befohlen, daß die Truppen der vier Bezirke 豫 Yü, 楚 Ch'u, 晉 Chin und 蜀 Shu<sup>1</sup> nach Schensi einrücken sollten. Kao Ying-hsiang und Li Tzé-ch'eng wichen in das 終南山 Chung-nan-shan-Gebirge<sup>2</sup> aus. Dann brachen sie nach Osten heraus und eroberten 陳州府 Ch'ên-chou-fu<sup>3</sup>, 靈寶縣 Ling-pao-hsien<sup>4</sup>, 汜水縣 Ssê-shui-hsien<sup>5</sup> und 滎陽縣 Jung-yang-hsien<sup>6</sup>. Auf die Kunde von der bevorstehenden Ankunft Tso Liang-yü's verlegten sie ihre Verschanzungen zwischen den 美山 Mei-shan und den 溱 Chên-Fluß<sup>7</sup>. Das Gros der Rebellen nahm 下蔡 Hsia-ts'ai<sup>8</sup> und verbrannte die Vorstädte von Ju-ning-fu<sup>9</sup>. Darauf erhielt Hung Ch'êng-ch'ou Befehl, aus den Gebirgspässen herauszugehen, die Rebellen zu verfolgen und gemeinsam mit dem Gouverneur von Schantung 朱大典 Chu Ta-tien mit vereinten Kräften die Rebellen anzugreifen und die Lage bei ihnen zu erkunden.

Im 1. Monat des 8. Jahres (Februar-März 1635) fand eine große Versammlung in Jung-yang-hsien statt. Lao-hui-hui, Ts'ao Ts'ao, 革裏眼 Ko-li-yên, 左金王 Tso-chin-wang, 改世王 Kai-shih-wang, Shê-t'a-t'ien, 橫天王 Hêng-t'ien-wang, 混十萬 Hun-shih-wan, Kuo-t'ien-hsing, 九條龍 Chiu-t'iao-lung und 順天王 Shun-t'ien-wang<sup>10</sup> sowie Kao Ying-hsiang und Chang Hsien-chung, zusammen dreizehn Führer und 72 Lager, berieten, wie dem Feinde Widerstand zu leisten sei, ohne zu einem Entschluß zu kommen. Li Tzé-ch'eng trat vor und sprach: „Wenn schon ein einzelner Mensch

1 Das sind Honan, Hunan, Schansi und Szetschuan.

2 Das Grenzgebirge zwischen Honan und Schensi südlich vom Huangho.

3 Präfekturstadt in Honan, 33° 46', 115° 03'.

4 Kreisstadt des Departements Shan-chou in Honan, 34° 42', 110° 50'.

5 Kreisstadt der Präfektur K'ai-fêng-fu in Honan, 34° 55', 113° 20'.

6 Kreisstadt der Präfektur K'ai-fêng-fu in Honan, 34° 53', 113° 35'.

7 Entspringt im Kreise Mi-hsien und fließt ostwärts in den Chia-lu-ho.

8 Flecken 70 Li nördlich der Kreisstadt Fêng-t'ai-hsien in Anhui, 32° 42', 116° 43'.

9 Präfekturstadt in Honan, 33° 01', 114° 21'.

10 Hinzugekommen sind: das „Loch im Lederharnisch“, der „Linke Goldkönig“, der „die Welt ändernde König“, der „dem Himmel trotzenende König“, der „zehnmal Zehntausend Verwirrende“, der „neunstreifige Drache“ und der „dem Himmel willfährige König“.

seine Kräfte gebraucht, um wieviel mehr eine Menge von hunderttausend? Die Regierungstruppen sind nicht imstande, etwas zu tun. Man muß die Truppen teilen und die Richtung bestimmen und den Erfolg dem Himmel überlassen.“ Alle sagten: „Gut!“ Dann wurde beschlossen, daß Ko-li-yên und Tso-chin-wang den Szetschuan- und Hukuangtruppen entgegentreten sollten und Hêng-t'ien-wang mit Hun-shih-wan den Schensitruppen, daß Ts'ao Ts'ao und Kuo-t'ien-hsing den Oberlauf des Huangho halten und daß Kao Ying-hsiang mit Chang Hsien-chung sowie Li Tzê-ch'êng und Genossen den Osten plündern sollten. Lao-hui-hui und Chiu-t'iao-lung sollten hin und her ziehen und helfend eingreifen. Die Truppen in Schensi waren scharf auf ihren Vorteil bedacht und sahen nach den Worten Li Tzê-ch'êng's die Knaben, Mädchen und Wert-sachen aus den von Shê-t'a-t'ien und Kai-shih-wang eroberten Städten als Gemeingut an.

Vordem hatte der Präsident des Kriegsministeriums in Nanking 呂維祺 Lü Wei-ch'i aus Besorgnis vor einem Einfall der Rebellen nach dem Süden um Schutz der Kaisergräber in Fêng-yang-fu gebeten<sup>1</sup>. Er erhielt keine Antwort. Als Kao Ying-hsiang und Chang Hsien-chung nach Osten zum Yangtse hinabzogen, waren im Norden keine hinreichenden Truppen. 固始縣 Ku-shih-hsien<sup>2</sup> und 霍邱縣 Ho-ch'iu-hsien<sup>3</sup> gingen verloren. Die Rebellen verbrannten 壽州 Shou-chou<sup>4</sup> und eroberten 潁州府 Ying-chou-fu<sup>5</sup>. Der Departementsvorsteher 尹夢鼐 Yin Mêng-ao und der Departementsassessor 趙士寬 Chao Shih-k'uan fielen im Kampfe. Die Rebellen töteten den gewesenen Ministerialpräsidenten 張鶴鳴 Chang Hao-ming und nutzten den Sieg, um Fêng-yang-fu zu erobern und die Kaisergräber zu verbrennen. Der Direktor der Gräberverwaltung<sup>6</sup> 朱國相 Chu Kuo-hsiang und Genossen fielen im Kampfe. Auf die Kunde von dem Ereignis

<sup>1</sup> Vgl. S. 449, Anm. 1. Das Departement Sse-chou gehört zur Präfektur Fêng-yang-fu. Die Stadt Fêng-yang-fu liegt 32° 54', 117° 35' in der Provinz Anhui.

<sup>2</sup> Kreisstadt des Departements Kuang-chou in Honan, 32° 18', 115° 37'.

<sup>3</sup> Kreisstadt der Präfektur Ying-chou-fu in Anhui, 32° 23', 116° 13'.

<sup>4</sup> Departementsstadt der Präfektur Fêng-yang-fu in Anhui, 32° 34', 116° 43'.

<sup>5</sup> Präfekturstadt in Anhui, 32° 58', 115° 57'.

<sup>6</sup> 留守署正 *liu-shou-shu-cheng*. Näheres über die Gräberverwaltung bei de Groot, *The Religious System of China*, Band III, Buch I, S. 1268 ff.



legte der Kaiser Trauerkleider an und weinte. Er ließ durch Beamte im Ahnentempel Meldung erstatten und den Wassertransportensor<sup>1</sup> 楊一鵬 Yang I-p'êng ergreifen und hinrichten. An dessen Stelle trat Chu Ta-tien. Große Truppeneinsammlungen zu einem Strafzuge gegen die Rebellen wurden vorgenommen. Die Rebellen schrieben darauf mit großen Schriftzeichen auf ihre Fahnen „Alter Erster Echter Drachenkaiser“<sup>2</sup> und vergnügten sich gemeinsam an großen Trinkgelagen. Li Tzé-ch'êng verlangte von Chang Hsien-chung einen jungen Eunuchen aus der Verwaltung der Kaisergräber, der trefflich zu musizieren verstand. Chang Hsien-chung gab ihn nicht her. Li Tze-ch'êng wurde zornig und zog mit Kao Ying-hsiang eilends westwärts nach 歸德府 Kuei-tê-fu<sup>3</sup>. Er vereinigte sich mit Ts'ao Ts'ao und Kuo-t'ien-hsing und fiel wieder nach Schensi ein. Chang Hsien-chung zog allein ostwärts nach 廬州府 Lû-chou-fu<sup>4</sup> hinab. Hung Ch'êng-ch'ou, der gerade 汝州 Ju-chou<sup>5</sup> in Kilmärschen erreicht hatte, befahl den Führern Tso Liang-yü, T'ang Chiu-chou, 尤世威 Yu Shih-wei, 徐來朝 Hsü Lai-chao, 陳永福 Ch'ên Yung-fu, 鄧 玘 Têng 杞 Ch'i und 張應昌 Chang Ying-ch'ang, sich zu teilen und die Engpässe nach Hukuang, Honan und 鄭陽縣 Yün-yang-hsien<sup>6</sup> zu halten, und rief Ts'ao Wên-chao als Adjutanten zu sich. Vor der Ankunft Ts'ao Wên-chao's fand Têng Ch'i bei einer Soldatenmeuterei den Tod. Kao Ying-hsiang und Li Tzé-ch'êng kamen aus dem Chung-nan-shan-Gebirge heraus und plünderten in großem Umfange 富平縣 Fu-p'ing-hsien<sup>7</sup> und 寧州 Ning-chou<sup>8</sup>. Als die Rebellen Lao-hui-hui, Chang Hsien-chung, Ts'ao Ts'ao, Hsieh-tzé-k'uai und Kuo-t'ien-hsing hörten, daß Hung Ch'êng-ch'ou aus den Pässen herauskäme, zogen sie nacheinander alle nach Schensi und raubten in den Präfekturen 西安府 Hsi-an

1 漕運都御史 *t'ao-yün-tu-yü-shih*.

2 古元真龍帝 *Ku-yüan-chên-lung-huang-ti*.

3 Präfekturstadt in Honan, 34° 28', 113° 31'.

4 Präfekturstadt in Anhui, 31° 50', 117° 15'.

5 Departementsstadt in Honan, 34° 14', 112° 54'.

6 Der Stadtkreis von Yün-yang-fu in Hupeh, 32° 49', 120° 52'.

7 Kreis der Präfektur Hsi-an-fu in Schensi, 34° 42', 108° 47'.

8 Departement der Präfektur Ch'ing-yang-fu in Kansu, 35° 35', 107° 31'.

fu<sup>1</sup>, P'ing-liang-fu und Fêng-hsiang-fu. Hung Ch'êng-ch'ou kehrte schleunigst zur Hilfe um und schickte die Führer getrennt gegen Lao-hui-hui und die übrigen. Er befahl den Generalleutnants 劉成功 Liu Ch'êng-kung und Ai Wan-nien, Kao Ying-hsiang und Li Tzé-ch'êng in Ning-chou aufs Haupt zu schlagen. Ai Wan-nien geriet in einen Hinterhalt und fiel im Kampfe. Ts'ao Wên-chao unternahm voller Zorn einen neuen Vorstoß. Er geriet gleichfalls in einen Hinterhalt und fiel im Kampfe. Die Rebellen nutzten den Sieg, um das Land auszuplündern. Die Feuer löhten. Hung Ch'êng-ch'ou, der sich in der Stadt Hsi-an-fu befand, suchte ihnen nach Kräften zu widerstehen und war entschlossen, zwischen 涇陽縣 Ching-yang-hsien<sup>2</sup> und 三原縣 San-yüan-hsien<sup>3</sup> auf Leben und Tod zu kämpfen. Die Rebellen fühlten sich nicht stark genug. Chang Hsien-chung, Lao-hui-hui und Genossen machten auf anderen Straßen eine Schwenkung und griffen 朱陽關 Chu-yang-kuan an. Die Abteilung des Paßkommandanten 徐來臣 Hsü Lai-ch'ên lief auseinander und wurde niedergemacht. Yu Shih-wei wurde von einem Pfeile getroffen und machte sich davon. Darauf kamen die Rebellen alle aus den Pässen heraus, teilten sich in dreizehn Lager und zogen ostwärts, während Kao Ying-hsiang und Li Tzé-ch'êng allein in Schensi blieben.

Damals war Lu Hsiang-shêng zum Gouverneur von Hukuang und obersten Leiter aller Heeresangelegenheiten für Tschili, Honan, Schantung, Szetschuan und Hukuang ernannt worden. Er berief Hung Ch'êng-ch'ou zum Oberbefehl in 關中 Kuan-chung<sup>4</sup>. Lu Hsiang-shêng führte den Oberbefehl in 關外 Kuan-wai<sup>5</sup>. Die Rebellen teilten auch ihre Truppen. Kao Ying-hsiang plünderte westlich von 武功縣 Wu-kung-hsien<sup>6</sup> und 扶風縣 Fu-fêng-hsien, Li Tzé-ch'êng<sup>7</sup> östlich von 富平縣 Fu-p'ing-hsien<sup>8</sup> und 固州 Ku-chou. Hung Ch'êng-ch'ou schickte Führer zur Verfol-

1 Hsi-an-fu ist die Hauptstadt der Provinz Schensi, 34° 17', 108° 58'.

2 Kreisstadt der Präfektur Hsi-an-fu, 34° 30', 108° 45'.

3 Kreisstadt der Präfektur Hsi-an-fu, 34° 37', 108° 53'.

4 „Inmitten der Pässe“ = Schensi.

5 „Außerhalb der Pässe“ = außerhalb Schensis.

6 Kreisstadt des Departements Ch'ien-chou in Schensi, 34° 20', 108° 08'.

7 Kreisstadt der Präfektur Fêng-hsiang-fu in Schensi, 34° 20', 107° 56'.

8 Kreisstadt der Präfektur Hsi-an-fu in Schensi, 34° 42', 108° 49'.



gung Li Tzê-ch'êng's. Sie errangen einen kleinen Sieg. Als sie nach 醴泉縣 Li-ch'üan-hsien<sup>1</sup> kamen, hatte sich der Rebellenführer Kao Chieh mit Li Tzê-ch'êng's Nebenfrau 邢氏 Frau Hsing eingelassen. Aus Furcht vor Strafe brachte er sie mit und ergab sich. Hung Ch'êng-ch'ou nahm persönlich die Verfolgung von Li Tzê-ch'êng auf. In großen Kämpfen bei 渭南縣 Weinan-hsien<sup>2</sup> und 臨潼縣 Lin-t'ung-hsien<sup>3</sup> erlitt Li Tzê-ch'êng schwere Niederlagen. Er zog nach Osten ab. Kao Ying-hsiang holte sich auch verschiedene Niederlagen. Er überschritt den Yüan-chüeh-ling<sup>4</sup> im Süden des Kreises 華陰縣 Hua-yin-hsien<sup>5</sup>, kam zusammen mit Li Tzê-ch'êng aus Chu-yang-kuan heraus und vereinigte sich mit Chang Hsien-chung. Im Winter, im 11. Monat<sup>6</sup>, näherten sich die Rebellen 閿鄉縣 Wên-hsiang-hsien<sup>7</sup>. Tso Liang-yü und 祖寬 Tsu K'uan traten ihnen entgegen, ohne Erfolge zu erzielen. Darauf eroberten sie 陝州 Shan-chou<sup>8</sup> und rückten zum Angriff auf 雒陽縣 Lo-yang-hsien<sup>9</sup> vor. Der Gouverneur von Honan 陳必謙 Ch'ên Pi-ch'ien entsetzte mit Tso Liang-yü und Tsu K'uan Lo-yang-hsien. Chang Hsien-chung zog nach 嵩縣 Sung-hsien<sup>10</sup> und 汝州 Ju-chou<sup>11</sup>. Kao Ying-hsiang und Li Tzê-ch'êng zogen nach 偃師縣 Yên-shih-hsien<sup>12</sup> und 鞏縣 Kung-hsien<sup>13</sup>, plünderten 魯山縣 Lu-shan-hsien<sup>14</sup> und 葉縣

1 Kreisstadt der Präfektur Hsi-an-fu, 34° 30', 108° 20'.

2 Kreisstadt der Präfektur Hsi-an-fu, 34° 39', 109° 27'.

3 Kreisstadt der Präfektur Hsi-an-fu, 34° 20', 109°.

4 Name eines Gehringspasses.

5 Kreisstadt der Präfektur T'ung-chou-fu in Schensi, 34° 35', 109° 57'.

6 Dezember 1635.

7 Kreisstadt des Departements Shan-chou in Honan, 34° 38', 110° 30'.

8 Departementsstadt in Honan, 34° 45', 111° 03'.

9 = Ho-nan-fu, 34° 43', 112° 28'.

10 Kreisstadt der Präfektur Ho-nan-fu, 34° 10', 112° 08'.

11 Departementsstadt in Honan, 34° 14', 112° 54'.

12 Kreisstadt der Präfektur Ho-nan-fu, 34° 45', 112° 45'.

13 Kreisstadt der Präfektur Ho-nan-fu, 34° 53', 113° 06'.

14 Kreisstadt des Departements Ju-chou in Honan, 33° 50', 112° 51'.

Shê-hsien<sup>1</sup> und eroberten 光州 Kuang-chou<sup>2</sup>. Lu Hsiang-shêng schlug sie bei 確山縣 Ch'üeh-shan-hsien<sup>3</sup>.

Im Frühling des 9. Jahres (1636) griffen Kao Ying-hsiang und Li Tzé-ch'êng 廬州府 Lū-chou-fu<sup>4</sup> an, ohne es zu nehmen. Sie eroberten 含山縣 Han-shan-hsien<sup>5</sup> und 和州 Ho-chou<sup>6</sup> und töteten den Departementsvorsteher 黎弘業 Li Hung-yeh sowie den vorgemerkten Zensor<sup>7</sup> 馬如蛟 Ma Ju-chiao und andere. Ferner griffen sie 滁州 Ch'u-chou<sup>8</sup> an. Der Departementsvorsteher 劉大章 Liu Ta-kung und der Direktor des Kaiserlichen Gestütshofes 李覺斯 Li Chüeh-ssê hielten die Stadt und ergaben sich nicht. Lu Hsiang-shêng kam persönlich an der Spitze von Tsu K'uan, 羅岱 Lo Tai und 楊世恩 Yang Shih-ên zum Entsatz. Es kam zum Kampfe bei 朱龍橋 Chu-lung-ch'iao<sup>9</sup> und die Rebellen erlitten eine große Niederlage. Die Leichen stauten den Fluß des Wassers. Im Norden wurde Shou-chou angegriffen. Da der gewesene Zensor 方震孺 Fang Chên-ju die Stadt hartnäckig verteidigte, gaben die Rebellen den Angriff auf und zogen westwärts nach Kuei-tê-fu hinein. Der Grenzkommandant 祖大樂 Tsu Ta-lo schlug sie und zog unbemerkt nach 登封縣 Téng-fêng-hsien<sup>10</sup>. Der frühere General T'ang Chiu-chou fiel im Kampfe. Als die Rebellen auf verschiedenen Straßen nach 南陽府 Nan-yang-fu<sup>11</sup> und 裕州 Yü-chou<sup>12</sup> einfielen, entsetzte Ch'ên Pi-ch'ien Nan-yang-fu. Lu Hsiang-shêng entsetzte Yü-chou und wies Tsu Ta-lo und Genossen an, die Rebellen aufs Haupt zu schlagen und

1 Kreisstadt der Präfektur Nan-yang-fu in Honan, südöstlich von Lu-shan-hsien.

2 Departementsstadt in Honan, 32° 13', 115°.

3 Kreisstadt der Präfektur Ju-ning-fu in Honan, 32° 51', 114° 01'.

4 Präfekturstadt in Anhui, 31° 50', 117° 15'.

5 Kreisstadt des Departements Ho-chou in Anhui, 31° 42', 118° 25'.

6 Departementsstadt in Anhui, 31° 42', 118° 25'.

7 在籍御史 tsai-chi-yü-shih.

8 Departementsstadt in Anhui, 31° 15', 118° 20'.

9 „Brücke des Roten Drachen“.

10 Kreisstadt der Präfektur Ho-nan-fu, 34° 30', 114° 23'.

11 Präfekturstadt in Honan, 33° 06', 112° 34'.

12 Departementsstadt der Präfektur Nan-yang-fu, 33° 23', 103° 01'.



Kao Ying-hsiang samt Li Tzê-ch'êng zu töten. Da ihre Stoßkraft fast erschöpft war, teilten die Rebellen die Truppen wieder und fielen abermals nach Schensi ein. Kao Ying-hsiang zog von 鄖襄 Yün-Hsiang<sup>1</sup> schnell nach 興安府 Hsing-an-fu<sup>2</sup> und 漢中府 Han-chung-fu<sup>3</sup>, Li Tzê-ch'êng zog vom 南山 Nan-shan<sup>4</sup> über Shang-lo-chên<sup>5</sup> nach Yên-Sui und fiel in Kung-ch'ang-fu<sup>6</sup> ein. Die Führer des Nordgebietes Tso Kuang-hsien und 曹變蛟 Ts'ao Pien-chiao schlugen ihn. Li Tzê-ch'êng ging nach 環縣 Huan-hsien<sup>7</sup>.

Bald darauf wurden die Regierungstruppen bei 羅家山 Lo-chia-shan geschlagen und verloren alle Leute, Pferde, Gerätschaften und Waffen. General 俞翀霄 Yü Ch'ung-hsiao wurde gefangen genommen. Li Tzê-ch'êng's Macht verbreitete wieder Schrecken. Er rückte zur Belagerung von 綏德州 Sui-tê-chou<sup>8</sup> vor und wollte ostwärts den Huangho überschreiten. Die Schansitruppen hinderten ihn. Er zog wieder nach Westen und plünderte 柘川縣 Hsien<sup>9</sup>. Er rief den Kreisvorsteher 邊大綏 Pien Ta-shou zu sich und sprach: „Dies ist meine Heimat. Tu meinen alten Eltern kein Leid!“ Er hinterließ ihm Geld mit der Weisung, den Konfuziustempel<sup>10</sup> auszubessern. Als er im Begriff war, 榆林府 Yü-lin-fu<sup>11</sup> zu überfallen, schwoil das Wasser des Flusses schnell an. Sehr viele Rebellen ertranken. Darauf schlug er einen anderen Weg ein und zog über 韓城縣 Han-ch'êng-hsien<sup>12</sup> nach Westen.

1 Das sind die beiden Präfekturen 鄖陽府 Yün-yang-fu und 襄陽府 Hsiang-yang-fu im Norden der Provinz Hupeh.

2 Präfektur der Provinz Schensi, 32° 31', 106° 22'.

3 Präfektur der Provinz Schensi, 32° 56', 107° 12'.

4 Nan-shan ist der 終南山 Chung-nan-shan. *Ts'ê-yüan* 子, 385. Vgl. S. 453, Anm. 2.

5 Flecken bei Shang-chou in Schensi, 33° 51', 106° 34'.

6 Präfektur in der Provinz Kansu, 34° 56', 104° 44'.

7 Kreis der Präfektur Ch'ing-yang-fu in Kansu, 36° 39', 107° 07'.

8 Departementsstadt in Schensi, 37° 38', 110° 03'.

9 Vgl. S. 441, Anm. 1.

10 文廟 Wên-miao. Über diese Tempelart vgl. de Groot, *Universalismus*, S. 259.

11 Präfekturstadt in Schensi, 38° 18', 109° 33'.

12 Kreis der Präfektur T'ung-chou-fu in Schensi, 35° 32', 110° 24'.

Damals waren Lu Hsiang-shêng sowie Tsu Ta-lo, Tsu K'uan und Genossen alle nach der Residenz zu Hilfe geeilt<sup>1</sup>. 孫傳延 Sun Ch'uan-t'ing wurde neu zum Gouverneur von Schensi ernannt und betrieb energisch die Ausrottung der Rebellen. Im Herbst, im 7. Monat<sup>2</sup>, fing er Kao Ying-hsiang in 整屋縣 Chou-chih-hsien<sup>3</sup> und brachte den Gefangenen vor dem Tore des Kaiserpalastes dar<sup>4</sup>. Er starb den Tod der Zerstückelung. Darauf erhoben die Rebellenbanden dann gemeinsam Li Tzê-ch'êng zum Ch'uang Wang<sup>5</sup>. In diesem Monate fiel er in 階縣 Chieh-hsien<sup>6</sup> und 徽州 Hui-chou<sup>7</sup> ein. Bald danach kam er aus 汧隴 Ch'ien-Lung<sup>8</sup> heraus, fiel in Fêng-hsiang-fu<sup>9</sup> ein und überschritt den Wei-Fluß.

Im 10. Jahre (1637) überfiel er 涇陽縣 Ching-yang-hsien<sup>10</sup> und 三原縣 San-yüan-hsien<sup>11</sup>. Hsieh-tzê-k'uai und Kuo-t'ien-hsing vereinigten sich beide. Sun Ch'uan-t'ing kämpfte mit Ts'ao Pien-chiao als Unterführer sieben Tage hintereinander und blieb stets Sieger. Hsieh-tzê-k'uai ergab sich. Li Tzê-ch'êng eilte mit Kuo-t'ien-hsing gegen 秦州 Ch'in-chou<sup>12</sup>, drang nach Szetschuan vor, eroberte 寧羌州 Ning-ch'iang-chou<sup>13</sup>, sprengte 七盤關 Ch'i-

<sup>1</sup> Der Mandschukaiser Tai-tsung machte einen Einfall in Nordchina. Seine Scharen kamen bis Ch'ang-p'ing-chou, 40 km nördlich von Peking.

<sup>2</sup> August 1636.

<sup>3</sup> Kreis der Präfektur Hsi-an-fu in Schensi, 34° 10', 108° 16'.

<sup>4</sup> Die Exekutionen gefangen genommener Rebellenführer fanden in Peking in dem Vorhofe des Kaiserpalastes statt, der sich vom Tore 午門 Wu-men aus langgestreckt nach Süden zieht. Waren die Rebellen während des Transportes gestorben oder tot in die Hände der Verfolger gefallen, so wurden ihre Leichen nach Peking geschafft und dort zerstückelt.

<sup>5</sup> 闖王 „Prinz Drauflos“, vgl. S. 442, Anm. 10 und S. 445, Anm. 8.

<sup>6</sup> Kreis (später Departement) in der Provinz Kansu, 33° 19', 105° 04'.

<sup>7</sup> Departement des Departements Ch'in-chou in Kansu, 33° 46', 106° 07'.

<sup>8</sup> Das sind der Kreis Ch'ien-yang-hsien und das Departement Lung-chou in der Präfektur Fêng-hsiang-fu der Provinz Schensi, 34° 35', 107° 11' und 34° 48', 106° 58'.

<sup>9</sup> Präfektur der Provinz Schensi, 34° 35', 107° 50'.

<sup>10</sup> Kreis der Präfektur Hsi-an-fu in Schensi, 34° 30', 108° 45'.

<sup>11</sup> Kreis der Präfektur Hsi-an-fu in Schensi, 34° 37', 108° 53'.

<sup>12</sup> Departement der Provinz Kansu, 34° 36', 108° 46'.

<sup>13</sup> Departementsstadt der Präfektur Han-chung-fu in Schensi, 32° 42', 106° 27'.



p'an-kuan<sup>1</sup> und eroberte 廣元縣 Kuang-yüan-hsien<sup>2</sup>. General 侯良柱 Hou Liang-chu fiel im Kampfe. Darauf eroberte er nacheinander die Departements und Kreise 昭化縣 Chao-hua-hsien<sup>3</sup>, 劍州 Chien-chou<sup>4</sup>, 梓潼縣 Tzē-t'ung-hsien<sup>5</sup>, 江油縣 Chiang-yu-hsien<sup>6</sup>, 黎雅 Li-ya und 青州 Ch'ing-chou. Der Departementsvorsteher von Chien-chou 徐尚卿 Hsü Shang-ch'ing, der Departementspolizeimeister<sup>7</sup> 李英俊 Li Ying-chün, der Kreisvorsteher von Chao-hua-hsien 王時化 Wang Shih-hua, der Kreissekretär<sup>8</sup> von 郫縣 P'i-hsien<sup>9</sup> 張應奇 Chang Ying-ch'i und der Kreispolizeimeister<sup>10</sup> von 金堂縣 Ch'in-t'ang-hsien<sup>11</sup> 潘夢科 P'an Mêng-k'o fanden alle den Tod. Die Rebellen rückten weiter vor und griffen 成都府 Ch'êng-tu-fu<sup>12</sup> sieben Tage lang an, ohne es zu erobern. Der Gouverneur 王維章 Wang Wei-chang wurde bestraft, weil nachgewiesen wurde, daß er vor den Rebellen geflohen war.

Im Frühling des 11. Jahres (1638) brachten die Regierungstruppen den Rebellen bei Tzē-t'ung-hsien eine Niederlage bei. Li Tzē-ch'êng eilte nach 白水縣 Pai-shui-hsien<sup>13</sup>. Die Lebensmittel waren zu Ende. Hung Ch'êng-ch'ou und Sun Ch'uan-t'ing vereinigten sich zum Schlage und schlugen ihn in der Ebene von Tzē-t'ung-hsien<sup>14</sup> gewaltig. Li Tzē-ch'êng verlor alle seine Leute und brach allein mit 劉宗敏 Liu Tsung-min, 田見秀 T'ien Chien-hsiu und sechzehn Reitern durch. Er floh und versteckte sich im

1 Sperrkastell im Grenzgebirge zwischen Schensi und Szetschuan.

2 Kreisstadt der Präfektur Pao-ning-fu in Szetschuan, 32° 20', 105° 57'.

3 Kreis der Präfektur Pao-ning-fu in Szetschuan, 32° 16', 105° 50'.

4 Departement der Präfektur Pao-ning-fu, 32°, 105° 38'.

5 Kreis des Departements Mien-chou in Szetschuan, 31° 37', 108° 16'.

6 Kreis der Präfektur Lung-an-fu in Szetschuan, 31° 46', 104° 52'.

7 吏目 li-mu.

8 主簿 chu-pu.

9 Kreis des Departements Ch'êng-tu-fu in Szetschuan, 30° 47', 103° 56'.

10 典史 tien-shih.

11 Kreis der Präfektur Ch'êng-tu-fu in Szetschuan, 30° 52', 104° 22'.

12 Die Hauptstadt der Provinz Szetschuan, 20° 34', 103° 11'.

13 Kreis der Präfektur T'ung-chou-fu in Schensi, 35° 10', 109° 30'.

14 Vgl. Anm. 5.

商洛山 Shang-lo-shan<sup>1</sup>. In diesem Jahre ergab sich Chang Hsien-chung. Li Tzê-ch'êng's Einfluß schwand immer mehr. Hung Ch'êng-ch'ou wurde zum Generalgouverneur von 薊遼 Chi-Liao<sup>2</sup> ernannt und Sun Ch'uan-t'ing zum Generalgouverneur von 保定府 Pao-t'ing-fu<sup>3</sup>. Sun Ch'uan-t'ing wurde wegen unwilliger Worte beinahe ins Gefängnis geworfen. Nach dem Fortgang der beiden Männer bekam Li Tzê-ch'êng etwas Ruhe. Der leitende Minister 熊文燦 Hsiung Wên-ts'an trieb gerade eine milde Politik und wurde, als einige Spione den Tod Li Tzê-ch'êng's meldeten, noch nachsichtiger.

Im Sommer des 12. Jahres (1639) empörte sich Chang Hsien-chung in 穀城縣 Ku-ch'êng-hsien<sup>4</sup>. Li Tzê-ch'êng freute sich sehr. Er kam zum Vorschein und sammelte Haufen. Die Haufen kamen wieder in großer Stärke zusammen. Der Generalgouverneur von Schensi 鄭崇儉 Chêng Ch'ung-chien schickte Truppen und umzingelte sie. Er befahl und sprach: „Die Einschließungsarmee muß Lücken lassen!“ Li Tzê-ch'êng entkam dann durch eine Lücke, stützte sich auf 武關 Wu-kuan<sup>5</sup> und zog zu Chang Hsien-chung. Chang Hsien-chung wollte ihn beseitigen. Als er das merkte, machte er sich aus dem Staube. Als 楊嗣昌 Yang Ssê-ch'ang, der den Oberbefehl über das Heer in 夷陵 I-ling<sup>6</sup> führte, ihn zur Übergabe auffordern ließ, äußerte Li Tzê-ch'êng Worte der Verachtung. Die Regierungstruppen umzingelten Li Tzê-ch'êng in den Bergen von 巴西 Pa-hsi<sup>7</sup> und 魚復 Yü-fu<sup>8</sup>. Li Tzê-ch'êng war in großer Not und wollte sich selbst töten. Sein Pflegesohn Li Shuang-hsi

1 Name eines Gebirges.

2 薊遼總督 Chi-Liao-tsung-tu, d. h. Generalgouverneur von Osttschili und Liao-hsi, dem Gebiete westlich des Liaoflusses, soweit es noch nicht in den Händen der Mandschu's war. Die Stadt 薊州 Chi-chou liegt 40° 05', 117° 22'.

3 保定總督 Pao-t'ing-tsung-tu. Pao-t'ing-fu ist die Hauptstadt der Provinz Tschili, 38° 53', 115° 36'. Wegen der durch die mandschurischen Einfälle und die inneren Unruhen geschaffenen kritischen Lage waren in der einen Provinz Tschili mehrere Generalgouverneure ernannt worden.

4 Kreis der Präfektur Hsiang-yang-fu in Hupeh, 32° 18', 111° 40'.

5 Name eines Passes.

6 Das heutige Itchang am Yangtze in der Provinz Hupeh.

7 Das moderne Pao-ming-fu in Szetschuan, 31° 32', 105° 59'.

8 Das moderne K'nei-chou-fu in Szetschuan, 31° 10', 109° 35'.



redete ihm zu und hielt ihn ab. Von den Rebellenführern kamen viele heraus und ergaben sich. Der Liu Tsung-min war ein Hackenschmied aus 藍田縣 Lan-t'ien-hsien<sup>1</sup>; obwohl äußerst kühn und verwegen, wollte auch er sich ergeben. Li Tzē-ch'êng ging mit ihm in einen verlassenen Tempel, sah ihn an und sprach seufzend: „Die Leute sagen, daß ich Himmelssohn<sup>2</sup> werden soll. Warum nicht darüber das Los befragen? Ist die Antwort nicht günstig, so schneide mir den Kopf ab, damit ihr euch ergebt!“ Liu Tsung-min war einverstanden. Dreimal wurde das Los geworfen und dreimal war die Antwort günstig. Liu Tsung-min ging zurück und tötete seine beiden Frauen. Er sprach zu Li Tzē-ch'êng: „Ich sterbe im Gefolge meines Herrn!“ Als die beherrschteren Leute im Heere das hörten, töteten viele von ihnen auch ihre Frauen und Kinder und wünschten zu folgen. Li Tzē-ch'êng ließ dann die ganze Bagage verbrennen. Als leichte Reiter zogen sie über 鄧縣 Yün-hsien<sup>3</sup> und 均州 Chün-chou<sup>4</sup> nach Honan. In Honan war große Hungersnot, der Scheffel Korn kostete tausend Kupferkäsch. Das hungerleidende Volk, das sich Li Tzē-ch'êng anschloß, zählte einige Zehntausende. Darauf kam er aus Nan-yang-fu<sup>5</sup> heraus. Er griff 宜陽縣 I-yang-hsien<sup>6</sup> an und tötete den Kreisvorsteher 唐啟泰 Tang Ch'î-t'ai, griff 永寧縣 Yung-ning-hsien<sup>7</sup> an und tötete den Kreisvorsteher 武大烈 Wu Ta-lieh. Er ermordete den 萬安王 Wan-an-Prinzen 朱采鏗 Chu Ts'ai-ching und überfiel 偃師縣 Yèn-shih-hsien<sup>8</sup>. Der Kreisvorsteher 徐日泰 Hsü Jih-t'ai schmähte die Rebellen<sup>9</sup> und fand den Tod. Es war der 12. Monat des 13. Jahres<sup>10</sup>.

1 Kreisstadt der Präfektur Hsi-an-fu, 34° 05', 109° 20'.

2 d. h. Kaiser von China oder Kaiser der Welt („des Reiches unter dem Himmel“), was gleichbedeutend ist.

3 Der Stadtkreis von Yün-yang-fu in Hupeh, 31° 03', 109° 06'.

4 Departement der Präfektur Hsiang-yang-fu in Hupeh, 32° 42', 111° 08'.

5 Präfektur der Provinz Honan, 33° 06', 112° 34'.

6 Kreisstadt der Präfektur Ho-nan-fu, 34° 31', 112° 10'.

7 Kreisstadt der Präfektur Ho-nan-fu, 34° 22', 111° 43'.

8 Kreisstadt der Präfektur Ho-nan-fu, 34° 45', 112° 43'.

9 Es ist nach chinesischen Begriffen eine lobenswerte Tat, die von hohem Mute zeugt, wenn man seine Angreifer im Momente der Todesgefahr nach Kräften schmäht und beschimpft.

10 Januar/Februar 1641.

Li Tzè-ch'êng war ein Mann mit hohen Backenknochen<sup>1</sup> und tiefliegenden Augen in einem großen Kopfe. Er hatte Eulenaugen und eine Skorpionennase, seine Stimme war wie die eines Wolfes. Von Charakter war er mißtrauisch und grausam. Das Töten von Menschen durch Abhauen der Füße und Ausschneiden der Herzen trieb er als Sport. Die Bevölkerung der von ihm durchzogenen Gegenden verteidigte ihre Dörfer und Flecken und ergab sich nicht. Ein gewisser Doktor 李信 Li Hsin aus 杞縣 Ch'i-hsien<sup>2</sup> leitete den Widerstand. Er war ein Sohn des in einen Prozeß verwickelten Ministerialpräsidenten 李精白 Li Ching-pai. Er hatte Korn ausgegeben und die Not des darbenden Volkes gelindert. Das Volk pries seine Tugend und sagte: „Der junge Herr Li erhält uns am Leben.“ Gerade damals veranstaltete die Seiltänzerin 紅娘子 Hung-niang-tzè<sup>3</sup> einen Aufstand. Sie nahm Li Hsin gefangen und machte ihn mit Gewalt zu ihrem Geliebten. Li Hsin entfloh und kehrte heim. Die Behörden hielten ihn für einen Rebellen und warfen ihn ins Gefängnis. Hung-niang-tzè kam ihm zu Hilfe. Das darbende Volk leistete ihr Beistand und sie holten gemeinsam Li Hsin heraus. Der Doktor 牛金星 Niu Chin-hsing aus 盧氏縣 Lu-shih-hsien<sup>4</sup> war wegen Vergehungen bei der Nachprüfung von Examensarbeiten angezeigt worden und heimlich in das Heer Li Tzè-ch'êng's eingetreten, wo er Oberratgeber wurde. Er war dann unbemerkt heimgekehrt. Als die Sache ruchbar wurde, war ihm der Prozeß auf Enthauptung gemacht worden, doch hatte er Strafmilderung erlangt. Diese beiden Männer warfen sich Li Tzè-ch'êng in die Arme. Li Tzè-ch'êng war sehr erfreut. Er änderte den Beinamen 信 Hsin in 巖 Yën. Niu Chin-hsing empfahl, wiederum das Los zu befragen. Sung Hsien-ts'è produzierte einen über drei Fuß langen Bambusstab, auf dem die Prophezeiung geschrieben stand: „Herr Achtzehn ist Herr des Thrones“<sup>5</sup>. Li

<sup>1</sup> Nach chinesischer Physiognomik ein Zeichen von Grausamkeit.

<sup>2</sup> Kreis der Präfektur K'ai-fêng-fu in Honan, 34° 42', 114° 55'.

<sup>3</sup> „Das rote Fräulein.“

<sup>4</sup> Kreis des Departements Shun-chou in Honan, 34° 01', 110° 50'.

<sup>5</sup> 十八子主神器 *shih-pa-tzu shên-ch'i*. Die Zeichen 十 + 八 + 子 ergeben zusammengesetzt das Zeichen 李 Li, den Familiennamen Li Tzè-ch'êng's. 神器 „das Göttergerät“ oder „das Gerät des oder der Göttlichen“



Tzé-ch'êng war hocherfreut. Li Yên sprach bei dieser Gelegenheit: „Dein Grundsatz sollte sein, dir das Reich durch die Herzen der Menschen zu erobern. Ich bitte, keine Menschen zu töten und dadurch die Herzen des Reiches zu gewinnen.“ Li Tzé-ch'êng folgte ihm und die Metzeleien nahmen ab. Auch verteilte er das geraubte Gut zur Linderung der Not an das darbende Volk. Das Volk, welches die Unterstützungen erhielt, machte keinen Unterschied zwischen Li Yên und Li Tzé-ch'êng und rief, beide mit einander verwechselnd: „Der junge Herr Li erhält uns am Leben!“ Li Yên machte ein Lied: „Wenn man dem Ch'uang Wang zum Willkomm entgegengeht, braucht man kein Korn abzugeben. Man läßt die Knaben Lieder singen, um sich gegenseitig anzueifern.“ Die Anhänger Li Tzé-ch'êng's wurden mit jedem Tage zahlreicher.

Im 1. Monat des 14. Jahres (Februar-März 1641) griff er Honan-fu<sup>1</sup> an. Die Maunschaften des Bataillons 有 Yu bündelten mit den Rebellen an und die Stadt fiel dann. Der 福王 Prinz Fu 朱常洵 Chu Ch'ang-hsün kam um. Die Soldaten Li Tzé-ch'êng's schöpften das Blut des Prinzen, mischten es mit Hirschragout und kosteten davon. Sie nannten das „Fu-lu-Schnaps“<sup>2</sup>. Der älteste Sohn des Prinzen, 朱由崧 Chu Yu-sung, entkam mit dem nackten Leben. Li Tzé-ch'êng schickte das Geld aus dem prinziplichen Palaste zur Unterstützung der Hungerleidenden und ging dann zum Angriff auf 開封府 K'ai-fêng-fu<sup>3</sup> über. Damals hatte Chang Hsien-chung auch 襄陽府 Hsiang-yang-fu<sup>4</sup> erobert und den 襄王 Prinzen von Hsiang und den 翊銘王 Prinzen von I-ming umgebracht. Der in K'ai-fêng-fu residierende 周王 Prinz von Chou 朱恭棖 Chu Kung-hsiao entnahm auf die Kunde von

ist eine Metapher für den chinesischen Kaiserthron. Vgl. *T'ei'-yüan*, 子 191. Über die theoretische Sonderstellung des chinesischen Kaisers als Beherrschers des Universums vgl. de Groot, *Universalismus*, S. 68 ff.

1 Präfekturstadt der Provinz Honan, 34° 43', 112° 28'.

2 福祿酒 *fu-lu-chiu*; bedeutet „Glück- und Segensschnaps“ oder „Schnaps der Einkünfte des (Prinzen) Fu“ oder „Wildeselschnaps“. Vgl. *T'ei'-yüan*, Wu 199. Prinz Fu, ein Sohn Kaiser Shên-tsung's, war ein sehr korpusculenter Herr und wog 300 chinesische Pfund.

3 Hauptstadt der Provinz Honan, 34° 52', 114° 33'.

4 Präfekturstadt in Hupeh, 32° 06', 113° 05'.

dem Anrücken der Rebellen schleunigst aus der Staatskasse Geld, warb entschlossene Leute an und verteidigte zusammen mit dem Gouverneur Oberzensor<sup>1</sup> 高名衡 Kao Ming-hêng hartnäckig die Stadt. Nachdem Li Tzê-ch'êng sieben Tage lang angegriffen hatte, gab er den Angriff auf, zog in der Nacht ab und massakrierte 密縣 Mi-hsien<sup>2</sup>. Der Rebellenführer 羅汝才 Lo Ju-ts'ai und der einheimische Räuber 袁時中 Yüan Shih-chung schlossen sich beide an Li Tzê-ch'êng an. Yüan Shih-chung's Haufen war 200 000 Mann stark und hieß das „Lager des kleinen Yüan“<sup>3</sup>. Lo Ju-ts'ai war, als Ts'ao Ts'ao und Chang Hsien-chung sich gemeinsam ergaben, wieder aufgestanden und abgezogen. Li Tzê-ch'êng war anfangs ein Unterführer Kao Ying-hsiang's gewesen, jetzt war sein Ansehen groß und gewaltig. Der Kaiser machte den gewesenen Ministerialpräsidenten 傅宗龍 Fu Tsung-lung zum Generalgouverneur von Schensi mit dem Auftrage, sich ausschließlich mit Li Tzê-ch'êng zu befassen. Eine andere Order befahl dem Generalgouverneur von Pao-ting-fu 楊文岳 Yang Wên-yo, zum Heere zu stoßen. Fu Tsung-lung rückte schnell in die Pässe ein und wies zusammen mit dem Gouverneur 汪喬年 Wang Ch'iao-nien den Truppen ihre Stellungen an. Als die Truppen alle abgeschickt waren, gab er den Truppen der hohen Honan-Führer 李國奇 Li Kuo-ch'i und 賀人龍 Ho Jên-lung Weisung, unter sein Kommando zu treten und zog schnell aus den Pässen heraus. Yang Wên-yo führte das Heer Hu Ta-wei's. Sie kamen zusammen bis 新蔡縣 Hsin-ts'ai-hsien<sup>4</sup>, wo sie auf Li Tzê-ch'êng trafen. Die Soldaten Ho Jên-lung's flohen zuerst, Li Kuo-ch'i's und Hu Ta-wei's folgten ihnen. Fu Tsung-lung und Yang Wên-yo bauten mit ihren Leibtruppen<sup>5</sup> Verschanzungen und sicherten sich sehr stark. In der Nacht liefen Yang Wên-yo's Soldaten auseinander und flohen nach 陳州府 Ch'ên-chou-fu<sup>6</sup>. Fu Tsung-lung bot

1 都御史 *tu-yü-shih*.

2 Kreisstadt der Präfektur K'ai-fêng-fu, 34° 34', 113° 27'.

3 小袁營 *Hsiao-Yüan-ying*.

4 Kreisstadt der Präfektur Jen-ning-fu in Honan, 32° 46', 114° 58'.

5 親軍 *ch'in-chün*.

6 Präfekturstadt in Honan, 33° 46', 115° 03'.



den Rebellen die Stirn. Als nach einigen Tagen die Lebensmittel erschöpft waren, wurde er beim Durchbruchversuch ergriffen und getötet. Li Tzē-ch'eng eroberte 葉縣 Shé-hsien<sup>1</sup> und tötete den Obersten 劉國能 Liu Kuo-nêng. Darauf schloß er Tso Liang-yü in 鄧城縣 Yén-ch'êng-hsien<sup>2</sup> ein. Wang Ch'iao-nien, der an Stelle Fu Tsung-lung's die Geschäfte als Generalgouverneur führte, kam aus den Pässen heraus und gelangte bis 襄城縣 Hsiang-ch'êng-hsien<sup>3</sup>. Li Tzē-ch'eng griff ihn mit Aufbietung aller Energie an. Wang Ch'iao-nien fand samt dem Obersten 李萬慶 Li Wan-ch'ing den Tod. Li Tzē-ch'eng ließ allen Graduierten<sup>4</sup>, 190 Mann, die Nase und die Füße abschneiden. Dann nutzte er den Sieg aus, eroberte vierzehn Städte in Nan-yang-fu und 鄧州 Têng-chou<sup>5</sup> und schloß K'ai-fêng-fu wieder ein. Der Gouverneur Kao Ming-hêng und der General 陳永福 Ch'ên Yung-fu wehrten ihn nach Kräften ab. Ein Pfeilschuß traf Li Tzē-ch'eng ins Auge und ein Geschütz<sup>6</sup> tötete Shang-t'ien-lung und andere. Li Tzē-ch'eng wurde immer wütender. Li Tzē-ch'eng bediente sich bei den Angriffen auf die Stadt niemals der alten Sturmleiter- und Sturmbockmethode<sup>7</sup>. Er ließ nur große Ziegelsteine aus der Stadtmauer nehmen. Hatte der Mann einen Ziegelstein erlangt, so kehrte er ins Lager zurück und ruhte. Wer zögerte oder zurückblieb, wurde unweigerlich enthauptet. War das Fortnehmen der Ziegelsteine beendet, so höhlt man ein Loch aus<sup>8</sup>. War das Loch fertig, so nahm es anfangs nur einen Mann auf. Allmählich reichte es für

1 Kreisstadt der Präfektur Nan-yang-fu in Honan, 38° 43', 113° 22'. Das erste Zeichen wird in diesem Namen shé gelesen.

2 Kreisstadt des Departements Hsu-chou in Honan, 33° 38', 114° 05'.

3 Kreis der Präfektur Ch'ên-chou-fu in Honan, 33° 52', 113° 36'.

4 諸生 *chü-shêng* „Akademiker“, d. h. alle Leute mit gelehrter Bildung.

5 Departement der Präfektur Nan-yang-fu in Honan, 32° 46', 112° 08'.

6 Die Jesuitenmissionare in Peking, insbesondere Pater Adam Schall aus Köln, gossen für die kaiserlichen Truppen bronzene und eiserne Kanonen nach europäischen Mustern.

7 梯衝法 *t'i-ch'ung-fa*.

8 Chinesische Stadtmauern bestehen aus einem Erd- (meist Lehm- oder Leib-) kern und einer Außenbekleidung von einigen Lagen reiner Ziegelsteine. Der Erdkern ist die bei der Aushebung des Stadtgrabens gewonnene Erde.

hundert. Zehn Glieder reichten die Erde weiter, um sie herauszuschaffen. Alle drei bis fünf Schritte ließ man Erdpfeiler stehen, die mit großen Stricken umbunden wurden. Nach Fertigstellung der Höhlen zogen zehntausend Mann gleichzeitig unter Geschrei taktmäßig an den Stricken. Dann barsten die Pfeiler und die Stadtmauer stürzte ein. Kao Ming-hêng bohrte auf der Mauer Stollengänge und horchte, ob unten Geräusche wären. Er begoß die Rebellen mit Gift und schädlichen Stoffen und viele kamen um. Die Rebellen näherten sich dann den Stellen, an denen die Stadtmauer zerstört worden war, und wandten die Feuerangriffsmethode<sup>1</sup> an. Sie zündeten in mit Pulver gefüllten Krügen Feuer an, das Pulver explodierte und alles Entgegenstehende wurde in kleine Stücke zersprengt. Sie nannten das die Zersplitterungsmethode<sup>2</sup>.

Im 2. Monat des 15. Jahres (März 1642) war die Stadtmauer halb zerstört. Die Rebellen griffen sie nach der Zersplitterungsmethode an. Einige tausend Panzerreiter sprengten unter lautem Geschrei heran und warteten auf den Einsturz der Mauer, um dann gleich in die Stadt einzudringen. Die Stadt war früher die Hauptstadt 汴都 Pien-tu der Sung gewesen<sup>3</sup> und von den Kin nochmals befestigt worden<sup>4</sup>. Die einige Chang<sup>5</sup> starke Erde trotzte dem Feuer und viele der außen anreitenden Rebellen wurden vernichtet. Li Tzê-ch'êng erschrak und zog nach Süden ab. Er eroberte 西華縣 Hsi-hua-hsien<sup>6</sup> und massakrierte nochmals Ch'ên-chou-fu<sup>7</sup>. Der Provinzialunterrichter 關永傑 Kuan Yung-chieh und der Departementsvorsteher 侯君耀 Hou Chün-yao schmähten die Rebellen<sup>8</sup> und fanden den Tod. 歸德府 Kuei-

1 火攻法 *huo-kung-fu*.

2 放迸法 *fang-pêng-fu*.

3 Von 960 bis 1129. Die Sung wurden dann von den Kin vertrieben und verlegten ihre Hauptstadt nach Hang-chou-fu in der Provinz Tschekiang.

4 Im Jahre 1158. Vgl. Wieger, *Textes Historiques* S. 189b.

5 Ein chang ist gleich zehn 尺 ch'ih Fuß. Der Fuß hat im Laufe der Zeiten von 20 cm unter den Chou bis zu etwa 33 cm heutigen Tages geschwankt.

6 Kreisstadt der Präfektur Ch'ên-chou-fu in Honan, 33° 53', 114° 38'.

7 Präfekturstadt in Honan, 33° 46', 115° 03'.

8 Vgl. S. 463, Anm. 9.



tê-fu<sup>1</sup>, 睢州 Sui-chou<sup>2</sup>, 寧陵縣 Ning-ling-hsien<sup>3</sup>, 太康縣 T'ai-k'ang-hsien<sup>4</sup> und einige Dutzend Präfekturen, Departements und Kreise wurden verwüstet und verbrannt. Der Kreisvorsteher von 商邱縣 Shang-ch'iu-hsien<sup>5</sup> 梁以樟 Liang I-chang wurde tödlich verwundet. Als er wieder zur Besinnung kam, war seine ganze Familie abgeschlachtet worden. Die Rebellen griffen K'ai-fêng-fu von neuem an und bauten einen langen Einschließungswall in der Absicht, lange auszuhalten. Eine kaiserliche Order erhob Sun Ch'uau-t'ing zum Generalgouverneur und übertrug dem rehabilitierten früheren Ministerialpräsidenten 侯恂命 Hou Hsün-ming den Oberbefehl über das Heer. Er berief Tso Liang-yü zum Entsatz von K'ai-fêng-fu, Tso Liang-yü erlitt, als er bis 朱仙鎮 Chu-hsien-chên<sup>6</sup> gekommen war, eine schwere Niederlage und floh nach Hsiang-yang-fu<sup>7</sup>. Die Heere bezogen alle Quartiere in Ho-pei<sup>8</sup> und wagten nicht vorzurücken. In K'ai-fêng-fu waren die Lebensmittel zu Ende. Der General von Schantung 劉澤清 Liu Tsé-ch'ing erhielt auch Befehl, sich dorthin zu begeben. Sun Ch'uau-t'ing wußte, daß K'ai-fêng-fu in höchster Gefahr war. Er versammelte alle Führer in Hsi-an-fu, rückte schnell aus den Pässen und kam zu Hilfe. Vor seiner Ankunft hatten Kao Ming-héng und Genossen beschlossen, den Huanghodamm bei 朱家寨 Chu-chia-chai zu durchstechen und die Rebellen unter Wasser zu setzen. Die Rebellen durchstachen gleichfalls den Huanghodamm bei 馬家口 Ma-chia-k'ou und wollten die Stadt überschwemmen. Im Herbst, am Tage Kuei-wei des 9. Monats<sup>9</sup>, fiel starker Regen. Beide Dämme brachen zu gleicher Zeit. Unter Donnergetöse breitete sich das Wasser aus, drang wirbelnd in das Nordtor und floß zum Südosrtor wieder hinaus. Eine Million Familien kamen in

1 Präfektur der Provinz Honan, 34° 28', 115° 31'.

2 Departement der Präfektur Kuei-tê-fu, 34° 28', 115° 13'.

3 Kreis der Präfektur Kuei-tê-fu, 34° 30', 115° 31'.

4 Kreis der Präfektur Ch'ên-chou-fu in Honan, 34° 07', 114° 54'.

5 Stadtkreis der Präfekturstadt Kuei-tê-fu, vgl. Anm. 244.

6 Flecken 40 Li südwestlich von K'ai-fêng-fu.

7 Präfekturstadt in Hupeh, 32° 06', 113° 05'.

8 河北 „Nördlich vom Fluß“, d. h. vom Huangho; die Präfekturen Chang-tê-fu, Wei-hui-fu und Huai-ch'ing-fu in Honan.

9 9. Oktober 1642.

der Stadt allesamt um<sup>1</sup>. Retten konnten sich nur die Gemahlin des Prinzen von Chou und sein ältester Sohn sowie vom Gouverneur und Provinzialrichter abwärts nicht ganz zwanzigtausend Personen. Von den Rebellen ertranken auch mehr als zehntausend. Darauf hoben sie das Lager auf und zogen nach Südwesten ab.

Vordem hatten sich 馬守應 Ma Shou-ying alias Lao-hui-hui, 賀一龍 Ho I-lung alias Ko-li-yèn, 賀錦 Ho Chin alias Tso-chin-wang, 劉希堯 Liu Hsi-yao alias Chêng-shih-wang, und 蘭養成 Lin Yang-ch'èng alias 亂世王 Luan-shih-wang<sup>2</sup> an Li Tzè-ch'èng angeschlossen. Sie hießen damals die „fünf linken Lager der Revolution“<sup>3</sup>. Li Tzè-ch'èng zog nun nach Westen den Truppen Sun Ch'uan-t'ing's entgegen. Er traf sie in Nan-yang-fu<sup>4</sup>. Sun Ch'uan-t'ing's Heer lief auseinander und floh nach Ho-nan-fu. Die Leute nannten das die Niederlage von 柿園 Shih-yüan.

Damals waren die Truppen der Großen Ch'ing nach dem Süden eingefallen<sup>5</sup>. Die Residenz rief gerade dringend nach Hilfe und der Hof hatte keine Zeit, einen neuen Strafzug gegen die Rebellen zu unternehmen. Li Tzè-ch'èng sammelte nun alle Rebellen und dehnte seine Lager hintereinander über mehr als 500 Li<sup>6</sup> aus. Er massakrierte nochmals Nan-yang-fu und rückte zum Angriff auf Ju-ning-fu<sup>7</sup> weiter. General Hu Ta-wei wurde von einem Geschütz getroffen und fiel, Yang Wèn-yo wurde getötet. Li Tzè-ch'èng schüchterte dann den 崇王 Prinzen Ch'ung 朱由櫨 Chu Yu-k'uei ein und zwang ihn, dem Heere zu folgen. Darauf wandte er sich über 確山縣 Ch'üeh-shan-hsien<sup>8</sup>, 信陽縣 Hsin-yang-

1 Bei dieser Gelegenheit fand auch ein Missionar den Tod, der portugiesische Jesuitenpater Rodericus de Figueredo.

2 Hier werden die wahren Namen einiger Rebellenführer gegeben, die bisher nur unter ihren „noms de guerre“ bekannt waren. Vgl. S. 445, Anm. 7; S. 448, Anm. 1; S. 453, Anm. 10. Chêng-shih-wang ist der „Welterstrebende König“, Luan-shih-wang der „Welteverwirrende König“.

3 革左五營 *ko-tso-wu-ying*.

4 Präfektur in Honan, 33° 06', 112° 34'.

5 大清 Tai Ch'ing, die „Große Lautere“, ist seit dem 15. Mai 1636 der Name der Mandschudynastie. 1642 machten die Mandchus einen neuen Einfall und drangen bis Schantung vor. Sie eroberten Chi-chou östlich von Peking.

6 Das sind etwa 250 km.

7 Präfekturstadt in Honan, 33° 01', 114° 21'.

8 Kreis der Präfektur Ju-ning-fu, 32° 51', 114° 01'.



hsien<sup>1</sup> und 泌陽縣 Pi-yang-hsien<sup>2</sup> gegen Hsiang-yang-fu<sup>3</sup>. Tso Liang-yü hoffte auf großen Ruhm und zog nach Süden. Li Tzè-ch'êng drang in Hsiang-yang-fu ein und durchzog die zugehörigen Städte, worauf sich die 德安府 Tê-an-fu<sup>4</sup> unterstehenden Departements und Kreise alle ergaben. Weiter eroberte er 夷陵 I-ling<sup>5</sup> und 荊門州 Ching-mên-chou<sup>7</sup>. Als Li Tzè-ch'êng 荊州府 Ching-chou-fu<sup>8</sup> stürmte, brachte er den 湘陰王 Prinzen von Hsiang-yin 朱儼伊 Chu Yên-yin um, verbrannte die Holzumwallung des 猷陵 Hsien-ling<sup>9</sup> und zerstörte das Palais.

Im Frühling des 16. Jahres (1643) eroberte er 承天府 Ch'êng-t'ien-fu<sup>9</sup>. Als er das Hsien-ling gerade öffnen wollte, erscholl ein Ton, der das Bergtal erzittern machte. Erschrocken stand er von seinem Vorhaben ab. Ringsum plünderte er 潛山縣 Ch'ien-shan-hsien<sup>10</sup>, 京山縣 Ching-shan-hsien<sup>11</sup>, 雲夢縣 Yün-mêng-hsien<sup>12</sup>, 黃陂縣 Huang-p'o-hsien<sup>13</sup>, 孝感縣 Hsiao-kan-hsien<sup>14</sup> und andere Departements und Kreise, die sich sämtlich ergaben. Als er vorher gegen 漢陽府 Han-yang-fu<sup>15</sup> vorstieß, war Tso Liang-yü nach 九江府 Chiu-chiang-fu<sup>16</sup> gegangen. Als er Yün-yang-fu<sup>17</sup> angriff, leisteten der Vizégouverneur Oberzensor 徐啟元 Hsü Ch'i-yüan

1 Kreis der Präfektur Ju-ning-fu, 32° 12', 114°.

2 Kreis der Präfektur Nan-yang-fu in Honan, 32° 49', 113° 23'.

3 Präfekturstadt in Hupeh, 32° 06', 113° 05'.

4 Präfektur in Hupeh, 31° 20', 113° 37'.

5 Itchang am Yangtze.

6 Departementsstadt in Hupeh, 31° 05', 112° 05'.

7 Präfekturstadt in Hupeh, 30° 27', 112° 05'.

8 Augenscheinlich das Mausoleum eines Vorfahren des Prinzen.

9 Das moderne An-lu-fu in Hupeh, 31° 07', 112° 39'. „Die Ming belehnten den 興獻王 Prinzen Haing-hsien mit An-lu. Als sein Sohn Shih-tsung (der 11. Mingkaiser der Periode Chia Ching, 1521—1566) das Erbe des Reiches antrat, wurde An-lu in Ch'êng-t'ien-fu geändert.“ *Ts'ü-yüan* 卯, 87.

10 Kreis der Präfektur An-ch'ing-fu in Anhui, 30° 43', 116° 38'.

11 Kreis der Präfektur An-lu-fu in Hupeh, 31° 05', 113° 03'.

12 Kreis der Präfektur Tê-an-fu in Hupeh, 31° 05', 113° 41'.

13 Kreis der Präfektur Han-yang-fu in Hupeh, 30° 56', 113° 15'.

14 Kreis der Präfektur Han-yang-fu, 30° 56', 113° 50'.

15 Präfekturstadt in Hupeh, 32° 32', 114° 14'.

16 Präfekturstadt der Provinz Kiangsi, 26° 42', 116° 08'.

17 Präfekturstadt in Hupeh, 32° 49', 110° 32'.

und 王光恩 Wang Kuang-ên kräftigen Widerstand und ergaben sich nicht. Wang Kuang-ên war ein zur Regierung zurückgekehrter Rebell.

Li Tzê-ch'êng nannte sich selbst „Von Himmels Gnaden die Gerechtigkeit leitender Großfeldmarschall“<sup>1</sup>. Lo Ju-ts'ai nannte er „Für den Himmel das Volk betreuender, furchtbar wirkender Großfeldherr“<sup>2</sup>. Er teilte seine Scharen ein und nannte sie „Musterlager“<sup>3</sup>. Die Abteilungen der Truppenführer hießen vorderes, hinteres, linkes und rechtes Lager. Jeder Truppenführer hatte über dreißig Abteilungen<sup>4</sup>. Die Musterlager hatten weiße Banner und schwarze Feldzeichen aus Yakschwänzen. Li Tz'-ch'êng allein führte ein großes Feldzeichen aus weißen Roßschweiften mit einer silbernen Pagode. Die Banner des linken Lagers waren weiß, die des rechten rot, die des vorderen schwarz und die des hinteren gelb. Die Feldzeichen folgten diesen Farben. Die fünf Lager hielten in strenger Zucht Tag und Nacht peinliche Ordnung. In der Ruhe und auf Streifzügen herrschte straffe Manneszucht. Deserteure nannten sie „abgefallenes Kraut“ und zerstückelten sie. Die aufgenommenen Männer zwischen fünfzehn und vierzig waren Soldat. Ein ausgesuchter Soldat kontrollierte immer die Fourage, die Waffen und die Kost von zehn Mann. Ein Heeresbefehl verbot den Erwerb und das Verstecken von Silber. In den durchzogenen Städten durfte kein Quartier in Häusern genommen werden. Die Frauen und Kinder waren vom Heere getrennt; andere Weiber durften nicht mitgenommen werden. Zum Ruhen verwendeten sie nur Zelte aus einfacher Leinwand. Die wattierten Harnische waren hundert Schichten dick, Pfeile und Kugeln konnten sie nicht durchdringen. Jeder Soldat hatte 3—4 Pferde. Im Winter wickelten sie die Hufe in Strohflechten ein. Sie schnitten Menschen den Bauch auf und machten daraus Pferdetröge, um die Pferde zu füttern. Wenn die Pferde Menschen sahen, fletschten sie gleich die Zähne und dachten zu beißen wie Tiger und Panther. Machte das Heer halt, so rückte man zu Wettrennen und Wetschießen aus. Das nannte man „Abteilung in Ruhe“. In der Nacht zur vierten

1 奉天倡義大元帥 *fêng-t'ien ch'ang-i ta-yüan-shuai.*

2 代天撫民威德大將軍 *tai-t'ien fu-min wei-tê ta-chiang-chün.*

3 標營領兵 *piao-ying-ling-ping.*

4 隊 *tui.*



Nachtwache wurde die Streu weggeräumt, um die Befehle zu hören. Hohe Berge und jähe Hänge ritten sie gerade hinauf. Von Wassern fürchteten sie nur den Huangho. Was den 淮 Huai, 泗 Ssē, 涇 Ching und 渭 Wei<sup>1</sup> anbetrifft, so stellten sich die Zehntausende der Scharen auf den Rücken der Pferde oder sie faßten die Mähne, umklammerten den Schweif, beschworen den Wind<sup>2</sup> und setzten dann über. Der Widerstand der Pferdehufe hemmte den Strom. In der Schlacht waren 30000 Reiter in drei Linien aufgereiht. Wer vorn kehrtmachte oder nach hinten umschaute, wurde von ihnen getötet. Wenn der Kampf lange unentschieden schwankte, lockten die Reiter durch verstellte Flucht die Regierungstruppen hinter sich her, dreißigtausend lange Speere der Fußgänger stachen ein wie im Fluge, die Reiter machten kehrt, hieben ein und es wurde stets ein großer Sieg. Beim Angriff auf Städte wurde, wenn man entgegenzog und sich ergab, niemand getötet. Für eine eintägige Verteidigung wurden drei Zehntel der Einwohner getötet und für eine zweitägige sieben Zehntel. Für dreitägigen Widerstand wurde die ganze Stadt massakriert. Die Leichen der Umgebrachten wurden verbrannt. Das nannten sie „Licht machen“. Wenn Städte reif zum Fall waren, umstellten zehntausend Reiter die Stadtmauer am Fuße der Zinnen und Reiter schwärmten überall umher, so daß niemand entkommen konnte. Chang Hsien-chung, wenn auch im höchsten Grade blutdürstig und herzlos, kam Li Tzē-ch'ēng nicht gleich. Die von den Lagern gemachte Beute wurde klassifiziert. Für Pferde und Maultiere gab es die größten Belohnungen. Bogen, Pfeile, Blei und Feuerwaffen standen an zweiter Stelle, Seidenstoffe folgten dann weiter. Perlen und Edelsteine galten am wenigsten. Li Tzē-ch'ēng liebte weder Wein noch Weiber. Er enthülste sich Korn und aß grobe Kost. Mit seinen Untergebenen teilte er Bescheidenheit und Vergnügen. Lo Ju-ts'ai hatte einige Dutzend Frauen und Knechtweiber, die Kleider aus weißer und blumengestickter

1 Der Huai durchfließt den Südzügel von Honan von Westen nach Osten, dann den Norden der Provinz Anhui und ergießt sich in den See Hung-tsē-lui. Der Ssē entspringt in Schantung und ist ein linker Nebenfluß des Huai. Der Ching entspringt in Kansu, durchfließt Mittelschensi und ergießt sich nördlich von Hsi-an-fu in den Wei. Der Wei entspringt gleichfalls in Kansu, durchfließt Mittelschensi von Westen nach Osten und ergießt sich nördlich von T'ung-kuan in den Huangho.

2 呼風 *hu-fēng* „durch magische Formeln den Wind besprechen“.

Seide trugen. Er hatte im Lager einige Trupps Musikmädchen, die er auf das Freigebigste unterhielt. Li Tzê-ch'êng verspottete und verachtete das. Lo Ju-ts'ai's Haufen waren etliche hunderttausend Mann stark. Er verwandte den Doktor 吉珪 Chi Kuei aus Schansi als Berater. Li Tzê-ch'êng verstand sich auf den Angriff, Lo Ju-ts'ai auf den Kampf. Beide Männer waren einander nötig wie die rechte und die linke Hand. Li Tzê-ch'êng war nicht entgegenkommend und höflich. Als er Honan eroberte, war seine Truppenmacht gewaltig. Für Soldaten, die sich unterwarfen und anschlossen, galten Sonderbestimmungen. Im Grunde seines Herzens war er nur auf Lo Ju-ts'ai eifersüchtig. Als er schließlich wegen der guten Eigenschaften Lo Ju-ts'ai's zürnte, gab Ho I-lung dem Lo Ju-ts'ai ein Mahl, band ihn, ließ ihn im Morgengrauen durch dreißig Reiter im Zelte enthaupten und ordnete seine Scharen den übrigen ein.

Li Tzê-ch'êng brannte die von ihm in 中州 Chung-chou<sup>1</sup> geplünderten Städte sofort nieder. Bis zum Übergang über den Han und den Yangtze wollte er 荆襄 Ching-Hsiang<sup>2</sup> zur Basis machen. Er taufte Hsiang-yang-fu in 襄京 Hsiang-ching<sup>3</sup> um, stellte den Palast des 襄王 Prinzen von Hsiang wieder her und bewohnte ihn. Er taufte 禹州 Yü-chou<sup>4</sup> in 均平府 Chün-p'ing-fu um. 承天府 Ch'êng-t'ien-fu<sup>5</sup> nannte er 揚武州 Yang-wu-chou. Viele andere Präfekturen und Kreise wurden von Änderungen betroffen. Niu Chin-hsing lehrte ihn, Namen und Bezeichnungen für Ämter und Würden zu schaffen. In großem Umfange wurden Behörden errichtet. Li Tzê-ch'êng hatte keinen Sohn. Der Sohn seines älteren Bruders, 李過 Li Kuo, und der jüngere Bruder seiner Gattin, 高一功 Kao I-kung, wohnten abwechselnd in seiner Nähe und wurden zu vertraulichen Angelegenheiten verwandt. T'ien Chien-hsiu und Liu Tsung-min waren „Machtvolle Feldherren“<sup>6</sup>, Li Yên, Ho Chin, Liu Hsi-yao und andere waren „Anordnende Feldherren“<sup>7</sup>, 張彙黨

<sup>1</sup> Name für die Provinz Honan.

<sup>2</sup> Das sind die Präfekturen Ching-chou-fu und Hsiang-yang-fu in Hopeh.

<sup>3</sup> „Residenz von Hsiang.“

<sup>4</sup> Departement der Präfektur K'ai-fêng-fu in Honan, 34° 15', 113° 35'.

<sup>5</sup> Vgl. S. 471, Anm. 9.

<sup>6</sup> 權將軍 *ch'üan-chiang-chün*.

<sup>7</sup> 制將軍 *chih-chiang-chün*.



Chang Nai-tang, 守素 Shou Su und andere waren „Feldherren des schrecklichen Krieges“<sup>11</sup>, 谷可成 Ku K'o-ch'êng, 任維榮 Jên Wei-jung und andere waren „Tapfer-unschrockene Feldherren“<sup>12</sup>. Alle fünf Lager hatten 22 Führer. Ferner setzte er einen Premierminister<sup>3</sup>, einen linken Kanzler<sup>4</sup> und einen rechten Adjutor<sup>5</sup> sowie Vizepräsidenten<sup>6</sup>, Räte<sup>7</sup> und Sekretäre<sup>8</sup> von sechs Regierungsämtern<sup>9</sup> ein. An strategisch wichtige Punkte setzte er Platzkommandanten<sup>10</sup>. Die Präfekturen nannte er 尹 yin, die Departements 牧 mu und die Kreise 令 ling. Er machte den 崇王 Prinzen Ch'ung 朱由櫝 Chu Yu-k'uei zum 襄陽伯 Grafen von Hsiang-yang, den 邵陵王 Prinzen von Shao-ling 朱在城 Chu Tsai-ch'êng zum 棗陽伯 Grafen von Tsao-yang, den 保寧王 Prinzen von Pao-ning 朱紹圻 Chu Shao-yi zum 宣城伯 Grafen von Hsüan-ch'êng und den 肅寧王 Prinzen von Su-ning 朱術授 Chu Shu-shou zum 順義伯 Grafen von Shun-i. Er machte 張國紳 Chang Kuo-shên zum Premierminister, Niu Chin-hsing zum linken Kanzler und 來儀 Lai Yi zum rechten Adjutor. Chang Kuo-shên stammte aus 安定縣 An-ting-hsien.<sup>11</sup> Er war im Staatsdienst gewesen und Oberregierungsrat<sup>12</sup>. Nach seinem Übertritt brachte er die Gattin 文翔鳳 Wên Hsiang-fêng's, eine 鄧氏 geborene Têng, als Geschenk dar, um sich bei Li Tzê-ch'êng in Gunst zu setzen. Li Tzê-ch'êng ergrimmte, weil er einen Kameraden verletzt hatte, tötete

1 威武將軍 *wei-wu-chiang-chün*.

2 果毅將軍 *kuo-yi-chiang-chün*.

3 上相 *shang-hsiang*.

4 左輔 *tso-fu*.

5 右弼 *yu-pi*.

6 侍郎 *shih-lang*.

7 郎中 *lang-chung*.

8 從事 *t'ung-shih*.

9 六政府 *liu-chêng-fu*.

10 防禦使 *fang-yü-shih*.

11 Kreis der Präfektur Yên-an-fu in Schensi, 37° 15', 109° 20'.

12 參政 *t'án-chêng*. Vgl. S. 443, Anm. 2.

ihn und schickte dann die geborene Têng in ihre Familie zurück. Die sechs Regierungspräsidenten<sup>1</sup> waren dann: für 石首縣 Shih-shou-hsien<sup>2</sup> 喻上猷 Yü Shang-yü, für 江陵縣 Chiang-ling-hsien<sup>3</sup> 蕭應坤 Hsiao Ying-k'un, für 米脂縣 Mi-chih-hsien<sup>4</sup> 李振聲 Li Chên-shêng, für 招遠縣 Chao-yüan-hsien<sup>5</sup> 楊永裕 Yang Yung-yü, für 江陵縣 Chiang-ling-hsien<sup>6</sup> 鄧巖忠 Têng Yên-chung und für Hsi-an-fu<sup>7</sup> 姚錫允 Yao Hsi-yün. 邱之陶 Ch'iu Chih-t'ao aus 宣城縣 Hsüan-ch'êng-hsien<sup>8</sup> war in Vertretung von Li Chên-shêng Vizepräsident des Kriegsministeriums. Derer, die sonst Pseudoämter erhielten, war eine große Menge. Sie sind nicht aufgezeichnet worden. Kao I-kung und 馮雄 Fêng Hsiung wurden Platzkommandanten von Hsiang-yang-fu, 任繼光 Jên Chü-kuang Platzkommandant von 荊州府 Ching-chou-fu, 林陽成 Lin Yang-ch'êng und 牛萬才 Niu Wan-ts'ai Platzkommandanten von I-ling, 王文曜 Wang Wên-yao Platzkommandant von 澧州 Li-chou<sup>9</sup>, 白旺 Pai Wang Platzkommandant von 安陸府 An-lu-fu<sup>10</sup>, 蕭雲林 Hsiao Yün-lin Platzkommandant von 荊門州 Ching-mên-chou<sup>11</sup>, 謝應龍 Hsieh Ying-lung Platzkommandant von 漢川縣 Han-ch'uan-hsien<sup>12</sup> und 周鳳梧 Chou Fêng-wu Platzkommandant von Yü-chou<sup>13</sup>. Danach war unter allen Rebellen von Honan, Hukuang und Kiangpei<sup>14</sup> keiner, der nicht Befehlen gehorcht hätte.

1 政府侍郎 *chêng-fu-shih-lang*.

2 Kreis der Präfektur Ching-chou-fu in Hupeh, 39° 45', 112° 16'.

3 Stadtkreis der Präfekturstadt Ching-chou-fu in Hupeh, 30° 37', 112° 05'.

4 Kreis des Departements Sui-tê-chou in Schensi, 37° 32', 110°.

5 Einen Kreis dieses Namens gibt es nur in der Präfektur Têng-chou-fu der Provinz Schantung, 37° 22', 120° 49'.

6 Chiang-ling-hsien wird hier zum zweitenmal genannt. Der Text der Schaughai'er Ausgabe stimmt mit dem der Wutschanger überein, so daß ein Druckfehler kaum vorliegen dürfte.

7 Präfektur der Hauptstadt von Schensi, 34° 17', 108° 38'.

8 Stadtkreis der Präfekturstadt Ning-kuo-fu in Anhui, 30° 50', 118° 41'.

9 Departementsstadt in Hunan, 29° 37', 111° 43'.

10 Präfekturstadt in Hupeh, 31° 07', 112° 39'.

11 Departementsstadt in Hupeh, 31° 05', 112° 05'.

12 Kreisstadt der Präfektur Han-yang-fu in Hupeh, 30° 43', 113° 42'.

13 Vgl. S. 474. Anm. 4.

14 江北 „Nördlich des Stromes“, das Land nördlich vom Yangtze.



Nachdem Lo Ju-ts'ai von Li Tzĕ-ch'êng getötet worden war, überfiel Ho I-lung auch Lin Yang-ch'êng und tötete ihn, riß sein Kommando an sich, gewann seine Truppen und griff Yüan Shih-chung in 杞縣 Ch'i-hsien<sup>1</sup> an, wo er ihn tötete. Chang Hsien-chung stand gerade in 武昌府 Wu-ch'ang-fu<sup>2</sup>. Li Tzĕ-ch'êng schickte Abgesandte zu ihm mit Glückwünschen und schüchterte ihn ein, indem er ihm sagen ließ: „Lao-hui-hui hat sich ergeben, Ts'ao Ts'ao und Genossen sind hingerichtet worden, der Tod geht auf dich los.“ Chang Hsien-chung erschrak sehr, zog nach Süden und fiel in 長沙府 Ch'ang-sha-fu<sup>3</sup> ein.

Seinerzeit hatte es dreizehn Heerführer mit 72 Lagern gegeben. Alle großen Rebellen hatten sich ergeben oder waren tot. Sie waren fast ganz verschwunden, nur Li Tzĕ-ch'êng und Chang Hsien-chung waren noch übrig, aber Li Tzĕ-ch'êng allein hatte Kraft. Darauf nannte er sich selbst „Neuer (dem Himmel) willfähriger König“<sup>4</sup>. Er versammelte Niu Chin-hsing und Genossen und beriet, wohin sich die Truppen wenden sollten. Niu Chin-hsing bat, zunächst Honan zu nehmen und dann geraden Weges nach der Residenz zu marschieren. Yang Yung-yü bat, nach 金陵 Chin-ling<sup>5</sup> hinabzuziehen und Peking die Kornzufuhr abzuschneiden<sup>6</sup>. Der Sekretär<sup>7</sup> 顧君恩 Ku Chün-ên sprach: „Chin-ling liegt am Unterlaufe<sup>8</sup>. Selbst wenn die Sache gelingt, würde der Fehler den direkten Marsch auf die Residenz verzögern. Es ist vielmehr dringend geboten, an einen ruhigen Platz zurückzugehen und den Fehler zu vermeiden. 關中 Kuan-chung<sup>9</sup> ist ein an Maulbeerbäumen und Katalpabäumen gesegnetes Reich großer Fürsten<sup>10</sup>. Die hundert

1 Kreisstadt der Präfektur K'ai-fêng-fu in Honan, 34° 42', 114° 55'.

2 Hauptstadt der Provinz Hupeh, 30° 33', 114° 27'.

3 Präfektur der Hauptstadt der Provinz Hunan, 28° 12', 112° 47'.

4 新順王 *hsin-chun-wang*.

5 Name der Schriftsprache für Nanking, soviel wie „Goldener Hügel“.

6 Gemeint sind die Reistransporte auf dem Kaiserkanal, der bei Chênkiang östlich von Nanking den Yangtze schneidet.

7 從事 *ts'ung-shih*. Vgl. S. 475, Anm. 8.

8 Nämlich des Yangtze.

9 „Innerhalb der Pässe“, Name der Schriftsprache für Schensi.

10 Im „Buche der Lieder“ heißt es: „Selbst die Maulbeerbäume und Katalpas (die sein Vater gepflanzt hat), muß der Sohn ehren und achten“. Das heißt, daß man das von den Eltern Angepflanzte mit besonderer Aufmerksamkeit ehren soll.

Berge und die beiden Flüsse<sup>1</sup> bilden zwei Drittel des Reiches unter dem Himmel. Man muß das zuerst nehmen und ein Fundament errichten. Später plündert man dann ringsum die drei Grenzen<sup>2</sup>, mehrt die Kraft der Truppen und erobert Schansi. Darauf wendet man sich gegen die Residenzstadt. Wird, wie zu hoffen steht, glücklich beim Vormarsch angegriffen und beim Rückmarsch verteidigt, so ist das Gemeinwohl sichergestellt und kein Fehler vorhanden.“ Li Tzê-ch'êng folgte ihm.

Sun Ch'uan-t'ing war nach der Niederlage von Shih-yüan in die Bergtäler zurückgegangen. Er traf große Kriegsvorbereitungen, stellte 20 000 Feuerwagen<sup>3</sup> bereit, hob kräftige Soldaten aus und verwandte 白廣恩 Pai Kuang-ên und Kao Chieh als Führer. Er wollte warten, bis die Rebellen Mangel an Lebensmitteln hätten, und sie dann schlagen. Vom frühen Morgen an beriet er den ganzen Tag über die Heeresleitung, ohne ein Ende finden zu können. Beim Ausmarsch aus den Pässen bildeten 牛成 Niu Ch'êng und 盧光祖 Lu Kuang-tsu die Vorhut. Sie marschierten über Ling-pao-hsien ins Tal des 洛 Lo<sup>4</sup>. Kao Chieh bildete das Zentrum. Er befahl Pai Kuang-ên, über 新安縣 Hsin-an-hsien<sup>5</sup> zu ihm zu stoßen. Der Honanföhrer 陳永福 Ch'ên Yung-fu bewachte 新灘 Hsin-t'an<sup>6</sup>. Der Szetschuanföhrer 秦翼明 Ch'in I-ming kam aus 商洛 Shang-lo<sup>7</sup> heraus und bildete den Flügel. Die Vorhut schlug die Rebellen von 澠池縣 Min-ch'ih-hsien<sup>8</sup> bis 寶豐縣 Pao-fêng-hsien<sup>9</sup>. Weiter nahm sie die Städte bis nach 邾縣 Chia-

Die Späteren brauchen den Ausdruck 桑梓 sang-tzê in der Bedeutung „Heimat“,“ *Tz'ê-yüan* 辰, 132. Schiking, *Hsiao-ya*, V, 3.

<sup>1</sup> Der King und der Wei.

<sup>2</sup> Vgl. S. 443, Anm. 1.

<sup>3</sup> 火車 *huo-ch'ê*. Vielleicht Karren, auf denen Feldschlangen gefahren wurden.

<sup>4</sup> Kreisstadt des Departements Shao-chou in Honan, 34° 47', 110° 50'. Der Lo ist ein Nebenfluß des Huangho, der den Nordwesten von Honan durchfließt.

<sup>5</sup> Kreis der Präfektur Ho-nan-fu, 34° 45', 112° 06'.

<sup>6</sup> „Neue Sandbank“, vermutlich am Huangho.

<sup>7</sup> Westlich von Shang-chou in Schensi, 33° 51', 109° 54'.

<sup>8</sup> Kreisstadt der Präfektur Ho-nan-fu, 34° 40', 111° 41'.

<sup>9</sup> Kreisstadt des Departements Ju-chou in Honan, 33° 55', 113° 06'.



hsien<sup>1</sup>. Li Tzè-ch'èng kehrte an der Spitze von zehntausend Reitern zum Kampfe zurück, erlitt abermals eine große Niederlage und wäre beinahe gefangen genommen worden. Es traf sich, daß gerade viel Regen fiel. Die Wege waren grundlos und die Proviantwagen kamen nicht vorwärts. Li Tzè-ch'èng schickte leichte Reiter aus Ju-chou<sup>2</sup> heraus und wollte die Verproviantierungsstraßen abschneiden. Sun Ch'uan-t'ing teilte darauf sein Heer in drei Gruppen. Er ließ Pai Kuang-ên der großen Straße folgen, ließ Kao Chieh mit sich mitgehen und auf Seitenwegen dem Proviant entgegenziehen und ließ Ch'ên Yung-fu das Lager bewachen. Nachdem Sun Ch'uan-t'ing abmarschiert war, verlangten die Soldaten Ch'ên Yung-fu's auch entsandt zu werden und konnten nicht zur Ruhe gebracht werden. Darauf wurden sie von den Rebellen überrannt, die bis Nan-yang-fu<sup>3</sup> kamen. Sun Ch'uan-t'ing kehrte zum Kampfe zurück. Die Schlachtordnung der Rebellen hatte fünf Treffen. Schon hatten die Regierungstruppen drei Treffen geschlagen, als sie allmählich versagten. Die Feuerwagen flohen und auch die Reiterei floh in Unordnung. Die Rebellen ließen ihre Panzerreiter los und zerstampften sie. Sun Ch'uan-t'ing wurde schwer geschlagen. Li Tzè-ch'èng leerte sein verschanztes Lager und verfolgte den ganzen Tag und die Nacht durch über 400 Li. Von den Regierungstruppen fielen mehr als 40 000 Mann. An Waffen, Gerätschaften und Bagagestücken gingen Hunderttausende verloren. Sun Ch'uan-t'ing floh nach Hopei und schwenkte dann nach 潼關 T'ung-kuan<sup>4</sup> ab. Seine Zuversicht war zerstört und wurde nicht wieder aufgerichtet.

Im Winter, im 10. Monat<sup>5</sup>, eroberte Li Tzè-ch'èng T'ung-kuan, wobei Sun Ch'uan-t'ing den Tod fand. Darauf eroberte er hintereinander 華陰縣 Hua-yin-hsien<sup>6</sup>, 渭南縣 Wei-nan-hsien<sup>7</sup>, 華州

1 Kreisstadt des Departements Ju-chou, 34° 05', 113° 10'.

2 Departement in Honan, 34° 14', 112° 54'.

3 Präfektur in Honan, 33° 06', 112° 34'.

4 Vgl. Anm. 251.

5 In der Präfektur T'ung-chou-fu, Schensi, 31° 09', 105° 11'.

6 November-Dezember 1643.

7 Kreisstadt der Präfektur T'ung-chou-fu in Schensi, 34° 35', 109° 57'.

8 Kreisstadt der Präfektur Hsi-an-fu, 34° 20', 109° 37'.

Hua-chou<sup>1</sup>, 商州 Shang-chou<sup>2</sup> und 臨潼縣 Lin-t'ung-hsien<sup>3</sup> und rückte zum Angriff auf Hsi-an-fu vor. Der Kommandant 王根子 Wang Kên-tzê öffnete das Osttor und nahm die Rebellen auf. Li Tzê-ch'êng ergriff den 秦王 Prinzen von Ch'in 朱存樞 Chu Ts'un-shu und machte ihn zum „Machtvollen Feldherrn“<sup>4</sup>. Den 永壽王 Prinzen von Yung-shou 朱誼泥 Chu I-k'an machte er zum „Anordnenden Feldherrn“<sup>5</sup>. Der Gouverneur 馮師孔 Fêng Shih-k'ung und mehr als zehn seiner Untergebenen starben den Tod. Der Provinzialschatzmeister 陸之祺 Lu Chih-ch'i und andere traten über. Li Tzê-ch'êng veranstaltete eine große Plünderung, am dritten Tage gebot er Einhalt. Er taufte Hsi-an in 長安 Ch'ang-an<sup>6</sup> um und nannte es „Westliche Residenz“<sup>7</sup>. Er schenkte Ku Chün-ên eine Truppe Musikmädchen als Belohnung für seinen Rat, nach Kuan-chung<sup>8</sup> einzufallen. Er schickte große Mengen Volkes zur Wiederherstellung der Stadtmauer von Ch'ang-an und zur Anlage von Heerstraßen. Li Tzê-ch'êng begab sich jeden dritten Tag persönlich nach dem Exerzierplatz und besichtigte das Bogenschießen. Die Leute, welche seine gelbe drachengeschmückte Standarte sahen, warfen sich alle zur Erde nieder und riefen: „Es lebe der Kaiser!“<sup>9</sup> Von den Führern ergaben sich nacheinander Pai Kuang-ên, 高汝利 Kao Ju-li, Tso Kuang-hsien und 梁甫先 Liang Fu-hsien. Ch'ên Yung-fu verteidigte, weil er früher mit einem Pfeile Li Tzê-ch'êng's Auge getroffen hatte, den Kamm des Gebirges und wagte nicht, sich zu ergeben. Li Tzê-ch'êng zer-

1 Departement der Präfektur T'ung-chou-fu, 34° 30', 109° 51'.

2 Departement in Schensi, 33° 51', 109° 54'.

3 Kreis der Präfektur Hsi-an-fu, 34° 20', 109°.

4 Vgl. S. 474, Anm. 6.

5 Vgl. S. 474, Anm. 7.

6 So hieß Hsi-an-fu zur Hanzeit.

7 西京 Hsi-ching.

8 Vgl. S. 477, Anm. 9.

9 萬歲 wan-sui, eigentlich „zehntausend Lebensjahre!“ (japanisch *kansai*) war der Ruf, mit welchem der chinesische Kaiser begrüßt wurde. Dieser wurde daher volkstümlich auch 萬歲爺 wan-sui-ye „der Herr der 10 000 Lebensjahre“ genannt.



brach einen Pfeil als Zeichen des Schwures<sup>1</sup> und lud ihn ein. Da ging er auch über. Nur Kao Chieh wurde, weil er Li Tzè-ch'êng's Nebenfrau geraubt hatte und nach Yên-an-fu<sup>2</sup> zog, von Li Kuo verfolgt und vernichtet. Dieser ging dann nach Osten über 宜川縣 I-ch'uan-hsien<sup>3</sup> und schnitt 蒲津 P'u-chin<sup>4</sup> ab, um die Ankunft der Truppen mit Li Tzè-ch'êng zu sichern. Als der Wind günstig war, besuchte dieser dann Mi-chih-hsien und opferte an den Gräbern der Vorfahren<sup>5</sup>. Die Regierungstruppen hatten diese seinerzeit geöffnet und die übriggebliebenen Gebeine verbrannt und weggeworfen<sup>6</sup>. Er baute Grabhügel und verschloß sie, forderte die Verwandten auf, Geld beizusteuern, und verlieh ihnen Würden, um dann fortzugehen. Er taufte Yên-an-fu in 天保府 T'ien-pao-fu<sup>7</sup> um und Mi-chih-hsien in T'ien-pao-hsien<sup>8</sup>. 清澗縣 Ch'ing-chien-hsien<sup>9</sup> nannte er 天波府 T'ien-po-fu 鳳翔縣 Fêng-hsiang-hsien<sup>10</sup>, das sich nicht ergab, massakrierte er.

Als Li Tzè-ch'êng zuerst in Schensi einrückte, hatte er es selbst seine Heimat genannt und es waren keine Übergriffe und Grausamkeiten vorgekommen. Keinen Monat später plünderte und raubte er wie zuvor. Auch hatte er die Beamten und Würdenträger, die sich durchaus nicht anschließen wollten, alle erdrosseln lassen. Die Notabeln ließ er mit Stöcken prügeln und zog ihr Geld ein. Die Toten füllten ganze Gruben. Yü-lin-fu<sup>11</sup> verteidigte sich daher bis aufs äußerste. Als Li Kuo und Genossen es nicht erobern konnten, schickte Li Tzè-ch'êng eine große Truppenmacht und

1 Als sichtbares Zeichen des eidlichen Versprechens, ihm kein Leid zuzufügen zu wollen.

2 Präfektur in Schensi, 36° 42', 109° 28'.

3 Kreis der Präfektur Yên-an-fu, 36° 08', 110°.

4 „Schiffsfurt“, vermutlich am Huangho gelegen.

5 Er fuhr zu Schiff den Huangho aufwärts und besuchte seinen Geburtsort im Kreise Mi-chih-hsien.

6 Eine abergläubische Vorsichtsmaßregel, da das Glück der Nachkommen auf der intakten Beschaffenheit günstiger Ahnengräber beruht. Vgl. de Groot, *The Religious System of China*, Band III, S. 1052.

7 „Präfektur des himmlischen Schutzes.“

8 „Kreis des himmlischen Schutzes.“

9 Kreisstadt der Präfektur Sui-tê-chou in Schensi, 37° 12', 110° 03'.

10 Der Stadtkreis von Fêng-hsiang-fu, 34° 33', 107° 50'.

11 Präfekturstadt in Nontchensi, 38° 18', 109° 33'.

ließ es mit Sturm nehmen. Der Vizegouverneur 都任 Tu Jén, die Generäle 王世國 Wang Shih-kuo und 尤世威 Yu Shih-wei sowie andere ergaben sich nicht und starben den Tod. Man nutzte den Sieg und nahm 寧夏府 Ning-hsia-fu<sup>1</sup>, massakrierte 慶陽府 Ch'ing-yang-fu<sup>2</sup>, ergriff den 韓王 Prinzen von Han 朱梟塔 Chu Ling-chi und zog weiter zum Angriff auf 蘭州府 Lan-chou-fu<sup>3</sup>. Der Gouverneur von Kansu 林日瑞 Lin Jih-jui und Genossen starben gleichfalls den Tod. Man rückte weiter vor und eroberte 西寧府 Hsi-ning-fu<sup>4</sup>. Hierauf ergaben sich 肅州 Su-chou<sup>5</sup>, 山丹縣 Shan-tan-hsien<sup>6</sup>, 永昌縣 Yung-ch'ang-hsien<sup>7</sup>, 鎮番縣 Chên-fan-hsien<sup>8</sup> und 莊浪廳 Chuang-lang-t'ing<sup>9</sup>. Das ganze Gebiet von Schensi war in den Händen Li Tzê-ch'êng's. Er schickte noch Rebellen über den Huanghó und eroberte 平陽府 P'ing-yang-fu<sup>10</sup>. Über dreihundert Angehörige der kaiserlichen Familie wurden getötet. Kao Chieh floh nach 澤州府 Tsê-chou-fu<sup>11</sup>. Eine kaiserliche Order ernannte 余應桂 Yü Ying-kuei zum Generalgouverneur der drei Grenzen<sup>12</sup>. Er sammelte die Grenztruppen zur Ausrottung der Rebellen, aber ganz Schensi war schon verloren und Yü Ying-kuei konnte nicht vorrücken.

Am Neumondtage Kêng-yin des 1. Monats des 17. Jahres (8. Februar 1644) proklamierte sich Li Tzê-ch'êng in Hsi-an-fu zum König<sup>13</sup>. Der angemaßte Dynastienname hieß „Große Will-

1 Präpekturstadt in Kansu, 38° 33', 106° 08'.

2 Präpekturstadt in Kansu, 36° 03', 107° 43'.

3 Hauptstadt der Provinz Kansu, 36° 08', 103° 55'.

4 Präpekturstadt in Kansu, 36° 39', 101° 48'.

5 Departement der Provinz Kansu, 39° 46', 99° 07'.

6 Kreis der Präpektur Kan-chou-fu in Kansu, 38° 30', 101° 29'.

7 Kreis der Präpektur Liang-chou-fu in Kansu, 38° 20', 102° 10'.

8 Kreis der Präpektur Liang-chou-fu, 38° 35', 103° 08'.

9 Distrikt der Präpektur Liang-chou-fu, 36° 47', 103° 18'.

10 Präpekturstadt in Schensi, 36° 06', 111° 33'.

11 Präpektur in Schensi, 35° 30', 112° 50'.

12 Vgl. S. 443, Anm. 1.

13 王 wang.



fähige<sup>11</sup>. Er änderte die Regierungsperiode in 永昌 Yung Ch'ang<sup>2</sup> und seinen Beinamen in 自晟 Tzê-shêng<sup>3</sup>. Seinen Vorfahren vom Urgroßvater abwärts verlieh er posthume Ehrennamen<sup>4</sup> und machte 李繼遷 Li Chi-ch'ien zum Urahn der Dynastie<sup>5</sup>. Er setzte einen Großkanzler der Palasthalle 天佑殿 T'ien-yu-tien<sup>6</sup> ein und machte Niu Chin-hsing dazu. Er setzte für die sechs Regierungssämter<sup>7</sup> noch Präsidenten<sup>8</sup> ein. Er setzte eine Reichskanzlei<sup>9</sup>, ein Zivilkabinett<sup>10</sup>, Kronräte<sup>11</sup>, Sicherheitskommissare<sup>12</sup>, einen Staatsrat<sup>13</sup>, ein Staatsarchiv<sup>14</sup>, eine Pferdeinspektion<sup>15</sup>, Oberregierungskommissare<sup>16</sup> und ein Sekretariat<sup>17</sup> ein. Ermachte 宋企郊 Sung Ch'i-chiao aus 乾州 Ch'ien-chou zum Präsidenten der Zivilverwaltung, 陸之祺 Lu Chih-ch'i aus 平湖縣 P'ing-hu-hsien

1 大順 Tai Shun. Über die vom chinesischen Kaiser dem Himmel gegenüber zu üübende Willfährigkeit vgl. de Groot, *Universalismus*, S. 36 ff.

2 „Dauernder Glanz.“ Es existieren noch Kupferkäsche dieser Regierungsperiode. Sie gehören zu den Raritäten chinesischer Münzsammlungen.

3 Tzê-ch'êng heißt „Selbstvollendender“. Als gutes Omen wird nun das Zeichen 日 für Sonne über das Zeichen 成 gesetzt und es ergibt sich die Bedeutung „Selbsttemporgestiegener“.

4 Das ist eine der ersten Handlungen der Stifter neuer Dynastien, die damit das von Wu Wang, dem Begründer der Choudynastie, gegebene Beispiel nachahmen.

5 太祖 T'ai-tsu „Größter Urahn“.

6 天佑殿大學士 T'ien-yu-tien-ta-hsüeh-shih.

7 六政府 liu-chêng-fu.

8 尙書 shang-shu.

9 弘文館 Hung-wên-kuan.

10 文諭院 Wen-yü-yüan.

11 諫議使 chien-i-shih.

12 直指使 chih-chih-shih.

13 從政統會 T'ung-chêng-tung-hui.

14 尙契司 Shang-ch'i-si.

15 驗馬寺 Yen-ma-si.

16 知政使 chih-chêng-shih.

17 書寫房 Shu-hsieh-fang.

18 Departement der Provinz Schensi, 34° 37', 108° 20'.

zum Präsidenten der Finanzverwaltung, 鞏清 Kung Yü aus 眞寧縣 Chên-ning-hsien zum Präsidenten der Zeremonialverwaltung und 張麟然 Chang Lin-jan aus 歸安縣 Kuei-an-hsien zum Präsidenten der Militärverwaltung. Er führte die fünf Klassen von Adelsrängen wieder ein und verlieh sie in großer Zahl an verdiente Würdenträger. Marquis<sup>1</sup> wurden Liu Tsung-min und neun Nachgeordnete, Graf<sup>2</sup> 劉體純 Liu T'i-ch'un und 72 Nachgeordnete, Vicomte<sup>3</sup> 30 Personen und Baron<sup>4</sup> 55 Personen.

Unter den festgelegten Militärgesetzen gab es eins: „Wessen Pferd aus dem Gliede kommt, der wird enthauptet. Wer in bebautes Feld reitet, der wird enthauptet.“ In die Listen eingetragen waren 400 000 Fußgänger und 600 000 Reiter. Der Vizepräsident der Militärverwaltung 楊王休 Yang Wang-hsiu hatte die oberste Heeresleitung. Er zog von 橫門 Hêng-mén nach 渭橋 Wei-ch'iao<sup>5</sup>. Das Erz und die Pauken erschütterten die Erde. Er ließ den Kanzler der Reichskanzlei 李化麟 Li Hua-lin und Genossen flüchtig hingeschriebene Befehle ausfertigen und durch reitende Eilboten Fern und Nah anweisen, den kaiserlichen Wagen von weitem anzuschauen. Es war an jenem Tage Staubsturm und gelber Nebel versperrte nach allen vier Himmelsrichtungen den Ausblick. Auf die Nachricht von den Ereignissen erschrak der Kaiser sehr und beschied die Würdenträger des Hofes zur Beratung zu sich. Der Großkanzler 李建泰 Li Chien-t'ai erbat sich den Oberbefehl über das Heer. Der Kaiser bewilligte es. In Schansi waren damals seit dem Falle von P'ing-yang-fu 河津縣 Ho-chin-hsien,<sup>6</sup> 稷山縣 Chi-shan-hsien<sup>10</sup> und 榮河縣 Jung-ho-hsien<sup>11</sup> gefallen.

1 Kreis der Präfektur Chia-hsing-fu in Tschekiang, 30° 43', 120° 46'.

2 Der moderne Kreis Chêng-ning-hsien der Präfektur Ch'ing-yang-fu in Kansu, 35° 22', 108° 10'.

3 Stadtkreis der Präfekturstadt Hu-chou-fu in Tschekiang, 30° 48', 120° 03'.

4 侯 *hou*.

5 伯 *po*.

6 子 *tsi*.

7 男 *nan*.

8 „Wei-Brücke“, vermutlich am Wei-Flusse.

9 Kreisstadt des Departements Chiang-chou in Schansi, 35° 38', 110° 46'.

10 Kreisstadt des Departements Chiang-chou, 35° 35', 111° 01'.

11 Kreisstadt der Präfektur P'u-chou-fu in Schansi, 35° 23', 110° 25'.



Von den übrigen Präfekturen und Kreisen sahen viele auf das gegebene Beispiel und ließen ihre Ergebenheit versichern.

Im 2. Monat<sup>1</sup> setzte Li Tzĕ-ch'ĕng über den Huangho, eroberte 汾州府 Fĕn-chou-fu<sup>2</sup>, durchzog 河曲縣 Ho-ch'ü-hsien<sup>3</sup> und 靜樂縣 Ching-lo-hsien<sup>4</sup> und erstürmte T'ai-yüan-fu<sup>5</sup>. Er bemächtigte sich des 晉王 Prinzen von Chin 朱求桂 Chu Ch'iu-kuei. Der Gouverneur 蔡懋德 Ts'ai Mou-tê fand den Tod. Er zog nach Norden durch 忻州 Hsin-chou<sup>6</sup> und 代州 Tai-chou<sup>7</sup>. Der General von 寧武府 Ning-wu-fu<sup>8</sup> 周遇吉 Chou Yü-chi fiel im Kampfe. Li Tzĕ-ch'ĕng schickte Streifkorps durch 故關 Ku-kuan<sup>9</sup> und plünderte Ta-ming-fu<sup>10</sup> und Chĕn-ting-fu<sup>11</sup>. Er selbst zog an der Spitze des Gros der Rebellen nach Norden und fiel über das Gebiet östlich der Grenze her. Er eroberte Ta-t'ung-fu<sup>12</sup>. Der Gouverneur 衛景瑗 Wei Ching-yüan und der General 朱三樂 Chu San-lo starben den Tod. Li Tzĕ-ch'ĕng tötete den 代王 Prinzen von Tai<sup>13</sup> 朱傳燾 Chu Chuan-ch'i; die Mitglieder der kaiserlichen Familie in der Mark Tai wurden gänzlich ausgerottet. Er fiel nach 宣府 Hsüan-fu<sup>14</sup> ein. Der General 姜瓖 Chiang Hsiang kam ihm entgegen und ergab sich, der Gouverneur 朱之馮 Chu Chih-p'ing starb den Tod. Darauf überfiel er 陽和 Yang-ho<sup>15</sup>.

1 März 1644.

2 Präfekturstadt in Schansi, 37° 19', 110° 41'.

3 Kreis des Departements Pao-tê-chou in Schansi, 39° 15', 111° 02'.

4 Kreis des Departements Hsin-chou in Schansi, 38° 31', 111° 02'.

5 Die Hauptstadt der Provinz Schansi, 37° 54', 112° 31'.

6 Departement der Provinz Schansi, 38° 26', 112° 43'.

7 Departement der Provinz Schansi, 39° 06', 112° 58'.

8 Präfekturstadt in Schansi, 39° 08', 112° 08'.

9 Grenzpaß zwischen Schansi und Tschili.

10 Präfektur der Provinz Tschili, 36° 21', 115° 22'.

11 Präfektur der Provinz Tschili, das moderne Chĕng-ting-fu, 38° 20', 114° 40'.

12 Präfekturstadt in Nordschansi, 40° 06', 113° 13'.

13 Ein altes Lehen der Ch'in und der Han, etwa dem Departement Tai-chou entsprechend, vgl. Anm. 7. Es war jetzt einem Mingprinzen verliehen worden.

14 Die moderne Präfektur Hsüan-hua-fu in Nordtschili, 40° 37', 115° 08'.

15 Das moderne Yang-kao-hsien der Präfektur Ta-t'ung-fu in Schansi, 40° 27', 113° 04'.

und drückte von 柳溝營 Liu-kou-ying<sup>1</sup> aus auf 居庸關 Chü-yung-kuan<sup>2</sup>. Der General 唐通 T'ang T'ung und der Eunuch 杜之秩 Tu Chih-chih kamen ihm entgegen und ergaben sich. Am 13. Tage des 3. Monats<sup>3</sup> brannte er 昌平州 Ch'ang-p'ing-chou nieder. Der General 李守鐸 Li Shou-shuo fand den Tod.

Die Rebellen hatten gleich den Wunsch gehabt, die tatsächliche Lage in der Reichshauptstadt zu erkunden. Sie hatten immerfort heimlich Leute geschickt, die Waren auf Wagen heranzuführten und auf den Märkten der Hauptstadt Handel trieben. Auch hatten sie ihnen Weisung gegeben, in den Ministerien und Behörden nachgeordnete Stellen einzunehmen, geheime Dinge in Erfahrung zu bringen und die Pläne und Absichten des Hofes einige tausend Li weit durch Eilboten zu melden. Als sie nach Ch'ang-p'ing-chou gelangt waren, schickte das Kriegsministerium Reiter zur Erkundung der Rebellen. Die Rebellen knüpften sofort mit ihnen an. Sie gingen über und kein einziger kehrte zurück. Reiterpatrouillen der Rebellen kamen bis ans Tor 平則門 P'ing-tsê-mên<sup>4</sup>, ohne daß die Residenzstadt etwas ahnte. Am 17. Tage<sup>5</sup> berief der Kaiser die Würdenträger und fragte sie. Keiner antwortete, einige weinten. Plötzlich griffen die Rebellen ringsum die neun Tore an. Vor den Toren waren vorher drei große Lager errichtet worden. Sie ergaben sich alle den Rebellen. In der Residenz mangelte es schon lange an Verpflegung und Sold. Derer, die an die Zinnen eilten, waren wenige. Sie wurden durch Stadtpolizei verstärkt. Die Stadtpolizei besorgte ausschließlich die Wachen in der Stadt und die Behörden wagten nicht, ihr etwas zuzumuten. Am 18. Tage<sup>6</sup> nahm der Angriff der Rebellen an Heftigkeit zu. Li Tzé-ch'êng hielt vor dem Tore 彰義門 Chang-i-mên<sup>7</sup>. Er entsandte den

1 Ort im Departement Yên-ch'ing-chou der Provinz Tschili nördlich der inneren großen Mauer.

2 Sperrfort im Nank'oupaß auf der Straße von Hsüan-hua-fu nach Peking.

3 19. April 1644.

4 Departementsstadt der Präfektur Shun-t'ien-fu, 40° 12', 116° 10'.

5 Das südliche Tor in der Westmauer der inneren oder sog. Tatarenstadt von Peking.

6 23. April 1644.

7 24. April.

8 Das mittlere Tor in der Westmauer der äußeren oder sog. Chinesenstadt von Peking.



zu den Rebellen übergegangenen Eunuchen 杜勳 Tu Hsün, um sich an einem Stricke in die Stadt hinabzulassen, den Kaiser aufzusuchen und seine Abdankung zu verlangen. Der Kaiser wurde zornig und fuhr ihn an. Er erließ die Order: „Wir werden persönlich kämpfen!“ Als es dunkel geworden war, öffnete der Eunuch 曹化淳 Ts'ao Hua-ch'un das Tor Chang-i-mên und die Rebellen zogen alle ein. Der Kaiser verließ den Palast und bestieg den Kohlenhügel<sup>1</sup>. Er sah den ganzen Himmel von Feuer gerötet und sprach seufzend: „Wehe meinem Volke!“ Lange irrte er unentschlossen umher. Er kehrte nach der Palasthalle 乾清宮 Ch'ien-ch'ing-kung<sup>2</sup> zurück und befahl, den Kronprinzen und die Prinzen 永 Yung und 定 Ting zu den ihm verschwägerten Würdenträgern 周奎 Chou K'uei und 田弘遇 T'ien Hung-yü zu bringen, hieb jedoch mit dem Schwerte nach der ältesten Prinzessin und drängte die Kaiserin, sich zu töten<sup>3</sup>. Am

1 Ein fünfspitziger Hügel im Norden des Kaiserpalastes in Peking, der eine prächtige Aussicht über die ganze Stadt gewährt. Der Sage nach soll er aus Kohlen bestehen, die dort für den Fall einer Belagerung aufgestapelt worden wären. In Wirklichkeit besteht er aus den Erdmassen, die gelegentlich der Anlage der künstlichen Seen in den Westgärten des Kaiserpalastes ausgehoben worden sind. Auf jedem der bewaldeten fünf Gipfel steht ein Kiosk. Der Hügel ist von einer viereckigen Mauer umschlossen und steht mit dem Nordtore des Palastes in Verbindung. An seinem Fuße befindet sich die kaiserliche Leichenhalle, wo die Särge bis zur Überführung in die Mausoleen aufbewahrt werden.

2 „Palast der himmlischen Lauterkeit.“ Das ist die große Audienzhalle in der Mittelflucht der Palastanlage, in der seit 1902 auch die fremden Gesandten empfangen wurden.

3 „Als die 長平公主 Ch'ang-p'ing kung-chu sechzehn Jahre alt war, wählte der Kaiser ihr den 周顯尙 Chou Hsien-shang zum Gatten aus. Als die Prinzessin gerade heiraten sollte, wurde die Hochzeit wegen der Räuber Gefahr aufgeschoben. Beim Falle der Stadt ging der Kaiser in den Palast 壽寧宮 Shou-ning-kung (im nordöstlichen Viertel des Kaiserpalastes). Die Prinzessin klammerte sich an das Gewand des Kaisers und weinte. Der Kaiser sprach: „Wozu bist du meinem Hause geboren worden?“ und hieb mit dem Schwerte nach ihr. Er trennte die linke Schulter ab. Ferner hieb er auf die 昭仁公主 Chao-jên kung-chu in der Halle 昭仁殿 Chao-jên-tien. Nach fünf Tagen erwachte die Prinzessin Ch'ang-p'ing wieder zum Leben.“ Später wurde sie von den Mandschu mit Landereien, einem Palais, Geld, Wagen und Pferden ausgestattet. Sie starb im Jahre 1647 an einer Krankheit und wurde auf kaiser-

19. Tage, dem Tage Ting-wei<sup>1</sup>, war zu Ende des Tages die Kaiserstadt unbewacht. Als die Glocke geschlagen wurde, um die Beamtschaft zu versammeln, und niemand erschien, stieg der Kaiser wieder auf den Kohlenhügel, schrieb einige Worte auf den Aufschlag seines Gewandes als seinen letzten Willen<sup>2</sup> und erhängte sich mit einer seidenen Schlinge in einem Kiosk des Hügels. So endete der Kaiser. Der Eunuch 王承恩 Wang Ch'eng-en erhängte sich an seiner Seite.

Li Tzē-ch'eng zog, mit einem Regenhut aus Filz und einem hellblauen Gewande angetan, auf einem schwarzgefleckten Sackpott durch das Tor 承天門 Ch'eng-t'ien-mên<sup>3</sup> ein. Der Pseudopremierminister Niu Chin-hsing, die Präsidenten Sung Ch'i-chiao und Yü Shang-yu, die Vizepräsidenten 黎志陞 Li Chih-shêng und andere ritten in seinem Gefolge. Er stieg zur Thronhalle 皇極殿 Huang-chi-tien<sup>4</sup> hinauf, nahm auf dem kaiserlichen Throne Platz und befahl, große Nachforschungen nach dem Kaiser und der Kaiserin anzustellen. Er setzte der Beamtschaft eine Frist von drei Tagen, um sich in Audienz vorzustellen. Von den Zivilwürdenträgern folgten von 范景文 Fan Ching-wên abwärts und von den verdienten Schwägern<sup>5</sup> von 劉文炳 Liu Wên-ping abwärts über vierzig Personen dem Kaiser in den Tod. Die Palastdame 魏氏

liche Kosten vor dem Tore 廣寧門 Kuang-ning-mên beigesetzt. Ming-shih, Kap. 121, am Schluß.

Die Kaiserin 莊烈愍皇后 Chuang-lieh Min-huang-hou, eine geborene 周 Chou, erhängte sich auf Befehl ihres Gemahls am 24. April 1644 abends in ihren Gemüchern. Ming-shih, Kap. 114.

1 25. April 1644.

2 Der Kaiser schrieb: „Daß Wir Uns in Unserer mangelhaften Tugend und armseligen Person nach oben wider den Himmel veründigt haben, liegt ganz allein daran, daß die Wördenträger allesamt Uns gethuscht haben. Wir sterben und haben nicht das Gesicht, den Ahten ins Auge zu schauen. Ich habe selber die Krone abgetan und habe darum selber mit dem Haupthaar das Antlitz bedeckt. Ich stelle den Rebellen anheim, mich in Stücke zu reißen, wenn sie nur keine Person des Volkes verletzen.“ Ming-shih, Kap. 24, am Schluß.

3 So hieß zur Mingzeit das spätere 天安門 T'ien-an-mên, das nach Süden gewandte Haupttor der Kaiserstadt.

4 Im Nordostviertel des Palastes vor dem Shou-ning-kung.

5 勦賊 hsün-ch'i. So hießen dem Kaiserhause verschwägerte Personen.



geborene Wei stürzte sich in den Fluß<sup>1</sup>, über zweihundert Personen folgten ihr. Die Elefanten des Elefantenhauses<sup>2</sup> trauerten brüllend und vergossen Tränen. Als der Kronprinz nach dem Hause Chou K'uei's in Sicherheit gebracht wurde, konnte er keinen Einlaß erlangen. Die beiden andern Prinzen vermochten sich auch nicht zu verstecken. Nacheinander wurden sie herbeigeführt. Sie beugten sich alle nicht. Li Tzè-ch'eng ließ sie im Palast einsperten. Die älteste Prinzessin war nach ihrer Verwundung wieder zum Leben gekommen. Als zwei Mann sie angetragen brachten, befahl er dem Rebellen Liu Tsung-min, für ihre Heilung zu sorgen. Da erfuhr er erst den Tod des Kaisers und der Kaiserin. Li Tzè-ch'eng befahl, aus Türflügeln des Palastes Tamariskenholzsärge anzufertigen und vor dem Tore 東華門 Tung-hua-mên<sup>3</sup> aufzustellen. Von dem Volke, das vorüberging, verbargen viele ihre Tränen. Nach drei Tagen, am Tage Chi-yu<sup>4</sup>, erschienen am frühen Morgen der Herzog<sup>5</sup> 朱純臣 Chu Ch'un-ch'ên und der Großkanzler 魏藻德 Wei Tsao-tê an der Spitze der Zivil- und Militärwürdenträger im Palaste zur Gratulation. Sie trugen alle Trauerkleider und setzten sich vor die Thronhalle. Li Tzè-ch'eng kam nicht heraus. Die Rebellen wetteiferten in rohen Späßen, indem sie ihnen den Rücken schlugen und die Kopfbedeckungen abrissen. Einige hoben die Füße hoch, traten ihnen gegen den Hals und freuten sich lachend untereinander. Die Beamten ließen es über sich ergehen und wagten nicht, sich zu rühren. Der Eunuch 王德化 Wang Tê-hua schalt die Würdenträger und sprach: „Das Reich ist zu Ende und der Fürst tot. Was die Beamten anlangt, so denken sie nicht daran, den verewigten Kaiser würdig zu bestatten, sondern befinden sich hier. Darum weine ich.“ Einige zehn Palastbeamte<sup>6</sup> weinten, Wei Tsao-tê und andere weinten auch. Ku Chün-ên meldete es

1 d. h. in dem breiten Wassergraben, der den Kaiserpalast umgibt.

2 Das 1906 abgerissene Elefantenhaus lag am Tore 宣武門 Hsüan-wu-mên, dem sog. Shun-chih-mên, in der Tatarenstadt. Es wurden dort die von Siam und Birma gelieferten Tributelefanten gehalten, die bei feierlichen Gelegenheiten den Wagen des Kaisers zogen. Der letzte Elefant starb 1883.

3 Das Osttor des Kaiserpalastes.

4 27. April.

5 成國公 *Ch'eng-kuo-kung*.

6 內侍 *nei-shih*.

Li Tzē-ch'êng mit dem Vorschlage, den Kaiser und die Kaiserin in ihre drachen- und phönixgeschmückten Staatsgewänder umzu- kleiden, die Krone und den Phönixkopfschmuck aufzusetzen und ein Mattenhaus<sup>1</sup> zu bauen. Trotzdem der Großkanzler 陳演 Ch'ên Yën zuredete, wurde es nicht bewilligt. Der Kronprinz wurde zum 宋王 Prinzen von Sung ernannt. Die gefesselt als Gefangene im Justiz- ministerium sitzenden kaiserlichen Leibwächter wurden freigelassen.

Seitdem Li Tzē-ch'êng seinen Wohnsitz in Hsi-an-fu genommen hatte, waren Behörden geschaffen und Beamte eingesetzt worden. Jetzt räumte er noch mehr auf und änderte die Organisation der Behörden um. Die sechs Ministerien nannte er die sechs Regierungs- ämter<sup>2</sup>, die Direktoren<sup>3</sup> nannte er Räte<sup>4</sup>, die sechs Zensurabtei- lungen<sup>5</sup> nannte er Kronräte<sup>6</sup>, dreizehn Bezirke<sup>7</sup> nannte er Inspek- tionen<sup>8</sup>, die Hanlinakademie nannte er Amt des ungeheuren Schrift- tums<sup>9</sup>, den kaiserlichen Gestütshof<sup>10</sup> nannte er Pferdeinspektion<sup>11</sup>, die Gouverneure nannte er Regierungskommissare<sup>12</sup>, die Wehr- intendanten<sup>13</sup> nannte er Verteidigungskommissare<sup>14</sup>, die Präfekturen, Departements und Kreise nannte er Yin, Mu und Ling<sup>15</sup>. Bei Hof- empfängen saß Li Tzē-ch'êng gegen Süden gewandt<sup>16</sup>. Niu Chin-

1 Särge werden häufig bis zur Beisetzung in eigens dafür erbauten riesigen Mattenzelten aufbewahrt.

2 六政府 *liu-ching-fu*.

3 司官 *ssü-kuan*.

4 從事 *ts'ung-shih*.

5 六科 *liu-k'o*.

6 諫議 *chien-i*.

7 道 *tao*.

8 直指使 *chih-chih-shih*.

9 弘文館 *Hung-wen-kuan*.

10 太僕寺 *T'ai-p'u-ssü*.

11 驗馬寺 *Yin-ma-ssü*.

12 節度使 *chieh-tu-shih*.

13 兵備 *ping-pei*.

14 防禦使 *fang-yü-shih*.

15 尹 *yin*, 牧 *mu*, 令 *ling*.

16 Wie der Kaiser, der deshalb auch 南面 *nan-mien*, „Südgesicht“, hieß.



hsing, Liu Tsung-min, Sung Ch'i-chiao und Genossen saßen zur Linken und Rechten. Die übrigen Sitze wurden der Reihe nach namentlich aufgerufen. Es wurde in drei Klassen eingeteilt und Ämter verliehen. Von der vierten Klasse abwärts war von dem zweiten Studiendirektor<sup>1</sup> 梁紹陽 Liang Shao-yang und 楊觀光 Yang Kuan-kuang an keiner, der sich nicht besudelt hätte<sup>2</sup>. Ein Pseudodekret befahl, von der dritten Rangklasse aufwärts nur den früheren Vizepräsidenten 侯恂 Hou Hsün anzustellen. Die übrigen verdienten Schwäger und Zivil- und Militärwürdenträger Chou K'uei, Chu Ch'un-ch'ên, Ch'ên Yën, Wei Tsao-tê und Genossen, zusammen über achthundert Personen, wurden zu Liu Tsung-min und den übrigen ins Lager geschickt. Unter Stockprügeln wurden von ihnen Gaben erpreßt. Bis zum Rosten des Fleisches und dem Brechen der Unterschenkel wurden alle Arten von Grausamkeiten verübt. Als Wei Tsao-tê jemand aus dem Hause 馬世奇 Ma Shih-ch'i's traf, sprach er unter Tränen: „Ich vermag nicht am Leben zu bleiben. Was den Herrscher anbelangt, so habe ich ihn heute um den Tod gebeten und ihn nicht erlangt.“ Die Rebellen teilten auch die Stadt in Quartierbezirke ein und ordneten an, daß immer fünf Familien einen Rebellen unterhalten mußten. Sie trieben Unzucht und Plünderung in großem Maßstabe. Das Volk konnte die Grausamkeiten nicht ertragen und beging Selbstmord. Die Rebellen ihrerseits hofften, das Geld der verdienten Schwäger und der Großwürdenträger aufzutreiben. War genug Geld zum Vorschein gekommen, so wurden sie sofort getötet. Die Rebellen verbrannten die Seelentafeln des kaiserlichen Ahnentempels<sup>3</sup> und überführten die Seelentafel T'ai-tsu's nach dem Tempel der Kaiser und Könige<sup>4</sup>.

1 少詹事 shao-chan-shih.

2 Nämlich durch die Annahme eines Amtes der Rebellen.

3 太廟 T'ai-miao, „Größter Tempel“, nämlich des ganzen Reiches, südöstlich vor dem Kaiserpalast gelegen. Ausführliche Beschreibung bei de Groot, *Universalismus*, S. 197 ff.

4 Der 帝王廟 Ti-wang-miao ist der Tempel der Kaiser der vergangenen Dynastien. Er liegt in der westlichen Tatarenstadt an der Straße, die zum Tore Ping-tsé-mên führt. Ausführliche Beschreibung bei de Groot, *Universalismus*, S. 253 ff. T'ai-tsu ist der Tempelname des Stifters der Mingdynastie Chu Yüan-chang, der unter dem Jahresnamen Hung Wu 1368—1399 regiert hat.

Zu dieser Zeit hatten Rebellenbanden Pao-ting-fu<sup>1</sup> erobert. Li Chien-t'ai hatte sich ergeben und die Präfekturen und Kreise in der Umgebung der Hauptstadt waren angeschlossen worden. In Schantung und Honan wurden überall als Beamte diejenigen eingesetzt, welche sich am wenigsten gesträubt hatten, bis der Gouverneur von 淮 Huai<sup>2</sup> 路振飛 Lu Chên-fei Truppen schickte und sie abwehrte. Da zogen sie ab. Li Tzê-ch'êng sagte, er habe wirklich das Mandat des Himmels erlangt. Niu Chin-hsing forderte ihn an der Spitze der Rebellen in drei Adressen auf, weiter zu gehen. Da folgte er ihm. Er befahl, ein Zeremoniell für die Thronbesteigung aufzusetzen und einen glücklichen Tag zu erfragen. Als Li Tzê-ch'êng den kaiserlichen Thron bestieg, sah er plötzlich einen weißgekleideten Mann von einigen Chang<sup>3</sup> Höhe, der ein Schwert in der Hand hielt und zornig blickte. Die Klauen und Mähnen der Drachen unter dem Throne bewegten sich alle. Li Tzê-ch'êng fürchtete sich sehr. Er befahl, ein goldenes Reichssiegel zu gießen und Kupferkäsch der Regierungsperiode Yung Ch'ang zu prägen<sup>4</sup>. Alles das wurde nicht vollendet. Als er hörte, daß die Truppen des Generals von 山海關 Shan-hai-kuan<sup>5</sup> 吳三桂 Wu San-kuei sich in Marsch gesetzt hätten, plante er, nach Schensi zurückzukehren. Wu San-kuei hatte anfänglich vom Kaiser Befehl erhalten, nach dem Innern zu Hilfe zu kommen. Als er nach Shan-hai-kuan kam, fiel die Residenzstadt. Er war unschlüssig und rückte nicht vor. Li Tzê-ch'êng bemächtigte sich seines Vaters 吳襄 Wu Hsiang<sup>6</sup>, schrieb einen Brief und lud ihn ein. Wu San-kuei wollte sich nicht ergeben. Als er nach 灤州 Luan-chou<sup>7</sup> gekommen war, hörte er, daß seine zärtlich geliebte Nebenfrau 陳沅 Ch'ên Yüan von Liu Tsung-min geraubt und entführt worden sei. Tief empört geriet er in große Wut. Er kehrte nach Shan-hai-kuan zurück, überfiel die Rebellenführer und schlug sie. Li Tzê-ch'êng wurde zornig und

1 Hauptstadt der Provinz Tschili, 38° 53', 115° 36'.

2 Nordkiangsu und das angrenzende Anhui.

3 Vgl. S. 468, Anm. 5.

4 Vgl. S. 483, Anm. 2.

5 Festung an der Stelle, wo die Große Mauer an den Golf von Lixutung stößt.

6 Wu Hsiang war der Vater Wu San-kuei's. Er hatte früher als kaiserlicher General gegen die Mandschu's gekämpft.

7 Departementsstadt der Provinz Tschili, 39° 48', 118° 50'.



brachte persönlich über hunderttausend Rebellen zusammen. Er führte Wu Hsiang im Heere mit sich, zog nach Osten und griff Shan-hai-kuan an, um die Führer von 一片石 I-p'ien-shih<sup>1</sup> bis über die Große Mauer hinaus voneinander zu trennen. Wu San-kuei geriet in Furcht und bot unserer Großen Ch'ing<sup>2</sup> seine Unterwerfung an. Am 22. Tage des 4. Monats<sup>3</sup> standen 200 000 Soldaten Li Tzē-ch'ēng's in Schlachtordnung innerhalb der Großen Mauer von den Nordbergen bis zum Meere. Unsere Truppen waren den Rebellen gegenüber in Schlachtordnung aufmarschiert. Wu San-kuei stand auf dem äußersten rechten Flügel. Seine höchst schneidigen Soldaten stürzten in den Kampf und töteten einige tausend Rebellen. Die Rebellen kämpften auch kräftig und schlossen sich, wenn sie durchbrochen wurden, wieder zusammen. Als die Schlacht ziemlich lange gedauert hatte, stürzten unsere Truppen rechts von der Schlachtreihe Wu San-kuei's auch zum Angriff hervor und warfen sich auf das Zentrum der Rebellen. Zehntausend Rosse stürmten im Galopp dahin, die fliegenden Pfeile fielen wie Regen. Der Himmel schickte einen starken Wind, Sand und Steine schlugen den Rebellen wie Hagel entgegen. Li Tzē-ch'ēng hatte sich gerade mit dem Kronprinzen auf einen hohen Hügelzug begeben, um den Kampf zu beobachten. Als er merkte, daß unsere Truppen im Vorteil waren, peitschte er sein Pferd, ritt den Hügel hinab und machte sich davon. Unsere Truppen verfolgten über vierzig Li. Die Haufen der Rebellen liefen gänzlich auseinander. Derer, die durch gegenseitiges Zertrampeln den Tod fanden, waren unzählige. Die Leichen lagen überall auf dem Felde und die Wasserläufe waren ganz rot. Li Tzē-ch'ēng eilte nach 永平府 Yung-p'ing-fu<sup>4</sup>, unsere Truppen hinter ihm drein. Wu San-kuei erreichte in Gewaltmärschen Yung-p'ing-fu zuerst. Li Tzē-ch'ēng tötete Wu Hsiang<sup>5</sup> und eilte nach der Residenzstadt zurück.

Zu dieser Zeit hatte Niu Chin-hsing den Schutz der Hauptstadt. Die Leute, welche sich unterworfen hatten, machten ihm ihre Aufwartung, warteten ständig an seiner Tür und erwiesen ihm die

<sup>1</sup> Im Nordosten des Kreises Fu-ning-hsien der Provinz Tschili, 39° 56', 119° 30'.

<sup>2</sup> Vgl. S. 470, Anm. 5.

<sup>3</sup> 27. Mai 1644.

<sup>4</sup> Präfekturstadt der Provinz Tschili, 36° 50', 118° 50'.

<sup>5</sup> Vgl. S. 492, Anm. 6.

Ehrenbezeugungen sehr höflich. Niu Chin-hsing sprach: „Es kommen gerade Lügen auf. Die Herren sollten dem keine Bedeutung beilegen.“ Von da an begannen die Überläufer es mit der Angst zu bekommen und viele flohen und versteckten sich. Als Li Tzê-ch'êng eingetroffen war, ließ er das durch Stockprügel erpreßte Silber sowie die in den Schatzkammern des Palastes befindlichen Geräte und Schalen alle einschmelzen und in Barren gießen. Jeder Barren wog tausend Unzen. Es waren etwa einige zehntausend Barren, die auf Maultierkarren nach Hsi-an-fu geschafft wurden. Am 29. Tage, dem Tage Ping-hsü<sup>1</sup>, maßte er sich den Kaisertitel an. In der Thronhalle 武英殿 Wu-ying-tien<sup>2</sup> erhob er sieben Generationen seiner Vorfahren zu Kaisern und Kaiserinnen und machte seine Gattin, eine geborene Kao, zur Kaiserin. Li Tzê-ch'êng empfing den Hof mit der Krone auf dem Haupte, während Bewaffnete Spalier bildeten. Niu Chin-hsing vollzog in seiner Vertretung das Opfer zum Himmel in der Vorstadt<sup>3</sup>. An diesem Abend verbrannte er den Palast und die Türme über den neun Toren der Stadt. Am nächsten Morgen zog er mit dem Kronprinzen und den beiden Prinzen nach Westen ab und ließ die Pseudofeldherren Tso Kuang-hsien und Ku K'o-ch'êng als Rückendeckung zurück.

Am 2. Tage des 5. Monats<sup>4</sup> zogen die Truppen unserer Großen Ch'ing in die Residenzstadt ein und gaben Befehl, sich friedlich zu fügen. Das Volk trauerte um den Kaiser und die Kaiserin. Es wurden posthume Ehrennamen beschlossen<sup>5</sup> und Führer zusammen mit Wu San-kuei auf die Verfolgung Li Tzê-ch'êng's geschickt. Damals war 福王 Prinz Fu schon Reichsverweser<sup>6</sup>. Der Nankinger Groß-

1 3. Juni 1644.

2 Im Südwestviertel des Kaiserpalastes.

3 Um dem Himmel die Thronbesteigung anzuzeigen. Der Altar des Himmels liegt im Südosten der sog. Chinesenstadt. Ausführliche Beschreibung bei de Groot, *Universium*, S. 142 ff.

4 6. Juni 1644.

5 Nämlich 莊烈愍皇帝 Chuang-liê Min-huang-ti für den Kaiser und 莊烈愍皇后 Chuang-liê-Min-huang-hou für die Kaiserin. *Ming-shih*, Kap. 24, am Schluß. Die Mandschus bauten für das Kaiserpaar im Gräbertal der Ming nördlich von Ch'ang-p'ing-chou ein 13. Mausoleum und nannten es 思陵 Sî-ling. Es steht noch heute.

6 監國 *chien-kuo*. 朱由崧 Chu Yu-sung war der Sohn des 福王 Prinzen Fu 朱常洵 Chu Chang-hsün und ein Enkel des Mingkaisers Shên-



kanzler 史可法 Shih K'o-fa führte den Oberbefehl über das Heer und kämpfte gegen die Rebellen. Als Li Tzē-ch'êng bis 定州 Ting-chou<sup>1</sup> gekommen war, holten unsere Truppen ihn ein und kämpften mit ihm. Sie enthaupteten Ku K'o-ch'êng. Tso Kuang-hsien wurde am Fuße verwundet. Die Rebellen kehrten den Rücken und flohen. Li Tzē-ch'êng wandte sich nach Westen, ging nach Chên-ting-fu<sup>2</sup> und schickte Verstärkungen zum Angriff. Unsere Truppen schlugen sie abermals. Li Tzē-ch'êng wurde von einem verirrten Pfeile erheblich verwundet. Er zog durch Ku-kuan nach Schansi hinein. Als unsere Truppen nach Osten zurückgingen, sammelte Tzē-ch'êng dann die Versprengten und ging nach P'ing-yang-fu<sup>3</sup>. Li Yën ermahnte Li Tzē-ch'êng, sich durch Nichttöten die Herzen der Menschen zu gewinnen. Dieser befahl aber der bei der Eroberung der Residenzstadt geschonten Kaiserin 懿安 I-an<sup>4</sup>, Selbstmord zu begehen. Auch gab es allein unter den Beamten und Vornehmen keinen, der nicht gefoltert und ausgeplündert worden wäre. Niu Chin-hsing und die übrigen hatten große Furcht vor ihm. Nach der Niederlage bei Ting-chou fielen in Honan viele Departements und Kreise ab und wurden wieder regierungstreu. Li Tzē-ch'êng berief die Führer zur Beratung. Li Yën bat, an der Spitze der Truppen weiterzumarschieren. Niu Chin-hsing sprach heimlich zu Li Tzē-ch'êng: „Li Yën's Mut und Kriegskunst sind recht mangelhaft geworden. Er ist keineswegs ein Mann, der dauernd imstande wäre, Menschen zu unterwerfen. Honan ist Li Yën's Heimat. Wenn einer starke Truppen falsch anwendet und die Prophezeiung von dem Herrn Achtzehn<sup>5</sup> durchaus nicht erfüllen kann, ist es nicht Li Yën?“ Ferner verleumdete er ihn, daß er abfallen wolle. Li Tzē-ch'êng befahl Niu Chin-hsing, mit Li Yën

tsung. Er wurde 1643 mit dem väterlichen Titel 福王 Prinz Fu belehnt. Nach dem Ende der Ming in Peking wurde er von der kaisertreuen Beamtschaft der zweiten Residenz Nanking als Kaiser aufgestellt mit dem Jahresnamen 弘光 Hung Kuang. Als die Mandschus 1645 Nanking eroberten, floh er nach Wuhu, wo er von dem Mandshugeneral Iide ergriffen wurde. Er wurde später hingerichtet. Vgl. *Tz'ê-yüan* 年, 198. Giles, *Biogr. Dict.* Nr. 899.

1 Departementssitz der Provinz Tschili, 38° 33', 115° 09'.

2 Präfektur in Tschili, das moderne Chêng-ting-fu, 38° 20', 114° 40'.

3 Präfektur in Schansi, 36° 06', 111° 33'.

4 Die Witwe des Kaisers Hsi-tsung, der 1621—1627 regiert hatte.

5 Vgl. S. 464, Anm. 5.

zusammen zu zechen und ihn umzubringen. Die Rebellenhaufen lösten sich alle auf, Li Tzê-ch'êng kehrte nach Hsi-an-fu zurück. Er schickte wieder Rebellen aus und eroberte 漢中府 Han-chung-fu<sup>1</sup>. Der übergegangene General 趙光遠 Chao Kuang-yüan stieß vor und eroberte 保寧府 Pao-ning-fu<sup>2</sup>. Als Chang Hsien-chung ihm mit Truppen entgegentrat, kehrte er um. Im 8. Monat<sup>3</sup> baute Li Tzê-ch'êng einen Tempel für die Seelentafeln seiner Ahnen<sup>4</sup>. Als er sich nach der Fertigstellung zum Opfer dorthin begab, packte ihn plötzlich kalte Furcht und er war nicht imstande, die Zeremonien zu vollziehen. Li Tzê-ch'êng war anfangs auf Li Yên's Vorstellungen hin menschenfreundlich und rechtlich gewesen. Nach Li Yên's Tode wurde er nach den verschiedenen Mißschlägen und wiederkehrenden Erfolgen von neuem starrköpfig. Er ließ die Pseudopräsidenten 張第元 Chang Ti-yüan und 耿始然 Kêng Shih-jan wegen geringfügigen Widerstandes sterben. Er erfand kupferne Schwerter. Wenn Beamte der Annahme von Geschenken schuldig waren, wurden sie mit diesen Schwertern enthauptet. Leute des Volkes, die ein Huhn stahlen, wurden mit dem Tode bestraft. Die Leute im Westen hatten große Furcht.

Im 2. Monat des 2. Jahres Shun Chih<sup>5</sup> griffen unsere Truppen T'ung-kuan<sup>6</sup> an. Der Pseudograf 馬世耀 Ma Shih-yao zog mit 600 000 Mann zum Kampf entgegen. Er wurde geschlagen und erlitt den Tod, T'ung-kuan wurde erobert. Li Tzê-ch'êng gab darauf Hsi-an-fu auf, zog über 龍駒寨 Lung-chü-chai nach 武岡廳 Wu-kang-t'ing und weiter nach Hsiang-yang-fu<sup>7</sup> hinein. Von dort ging er wieder nach Wu-ch'ang-fu<sup>8</sup>. Unsere Truppen verfolgten ihn auf zwei Straßen und hetzten ihn ununterbrochen. Die Jagd ging durch 鄧州 Têng-chou<sup>9</sup>, 承天府 Ch'êng-t'ien-fu<sup>10</sup>, 德安府

1 Präfekturstadt in Schensi, 32° 50', 107° 12'.

2 Präfekturstadt in Szechuan, 31° 32', 105° 59'.

3 September 1644.

4 祖禰廟 Tzu-ni-miao.

5 März 1645.

6 In der Präfektur T'ung-chou-fu in Schensi, 31° 09', 105° 11'.

7 Präfektur in Hupeh, 32° 06', 113° 05'.

8 Hauptstadt von Hupeh, 30° 33', 114° 27'.

9 Departement der Präfektur Nan-yang-fu in Honan, 32° 46', 112° 08'.

10 Präfektur in Hupeh, das moderne An-lu-fu, 31° 07', 112° 39'. Vgl. S. 471.



Té-an-fu<sup>1</sup> und Wu-ch'ang-fu bis zum alten Lager der Rebellen. Sie wurden achtmal gewaltig geschlagen. Zu derselben Zeit zog Tso Liang-yü nach Osten hin ab. Wu-ch'ang-fu war leer und menschenlos. Li Tzĕ-ch'ĕng quartierte sich über fünfzig Tage ein. Die Rebellen scharen zählten noch über 500 000 Mann. Er taufte 江夏縣 Chiang-hsia-hsien<sup>2</sup> in 瑞符縣 Jui-fu-hsien<sup>3</sup> um. Als sie plötzlich von unseren Truppen in die Enge getrieben wurden, ergaben sich die Haufen größtenteils. Einige entkamen und zerstreuten sich. Li Tzĕ-ch'ĕng ging über 延寧 Yĕn-ning und 蒲圻縣 P'u-ch'i-hsien<sup>4</sup> nach 通城縣 T'ung-ch'ĕng-hsien<sup>5</sup> und versteckte sich im 九宮山 Chiu-kung-shan<sup>6</sup>.

Im Herbst, im 9. Monat<sup>7</sup>, ließ Li Tzĕ-ch'ĕng Li Kuo zur Bewachung des Verhaus zurück und ging selbst mit zwanzig Reitern auf Raub von Lebensmitteln. Er wurde im Gebirge von Dorfleuten umzingelt. Als er nicht entinnen konnte, erhängte er sich. Einige sagen, die Dorfleute hätten gerade einen Wall gebaut und die Rebellen gesehen. Nach kurzem Wortwechsel seien sie auf sie losgegangen und hätten auf sie eingeschlagen, Mann und Roß seien in dem tiefen Kot gefallen. Li Tzĕ-ch'ĕng sei von einer Hacke an den Kopf getroffen worden und gestorben. Als man sein Kleid öffnete, habe man Drachengewänder und goldene Siegel gefunden, und ihm habe ein Auge gefehlt. Die Dorfleute wären dann gewaltig erschrocken und hätten gesagt, es wäre Li Tzĕ-ch'ĕng. Als unsere Truppen Leute, die Li Tzĕ-ch'ĕng gekannt hatten, zur Untersuchung des Leichnams schickten, war dieser in Verwesung übergegangen und nichts mehr zu unterscheiden. Gefaßt wurden Li Tzĕ-ch'ĕng's beide Vettern, der Pseudomarkis von 趙 Chao und der Pseudomarkis von 襄南 Hsiang-nan, sowie die Gattin und eine Nebenfrau Li Tzĕ-ch'ĕng's und ein goldenes Siegel. Auch faßte man den Pseudomarkis von 汝 Ju Liu Tsung-min, den Pseudogeneral Tso Kuang-hsien und den Pseudomarschall 宋獻策 Sung Hsien-ts'ĕ.

1 Präfektur in Hupeh, 31° 20', 113° 37'.

2 Stadtkreis von Wu-ch'ang-fu.

3 „Kreis des glückbedeutenden Vorzeichens.“

4 Kreis der Präfektur Wu-ch'ang-fu in Hupeh, 29° 42', 113° 43'.

5 Kreis der Präfektur Wu-ch'ang-fu, 29° 16', 113° 47'.

6 Gebirge an der Grenze gegen Hunan.

7 Oktober/November 1645.

Darauf wurden Li Tzē-ch'êng's Vettern und Liu Tsung-min inmitten des Heeres enthauptet. Niu Chin-hsing, Sung Ch'i-chiao und die übrigen flohen und kamen um, Li Tzē-ch'êng's Nefte Li Kuō änderte seinen Rufnamen in 錦 Chin und ergab sich auf Geheiß der geborenen Kao mit den Heerführern der Rebellen dem Generalgouverneur 何騰蛟 Ho T'êng-chiao. Zu dieser Zeit stand der 唐王 Prinz T'ang<sup>1</sup> in Fukien. Er verlieh Li Chin den Beinamen 赤心 Ch'ih-hsin<sup>2</sup> und der geborenen Kao den Titel „Treue pflichtbewußte Dame“<sup>3</sup>. Ihre Truppe nannte er „Treues, unerschütterliches Lager“<sup>4</sup> und stellte sie unter das Kommando Ho T'êng-chiao's. Zur Zeit des 永明王 Prinzen Yung-ming<sup>5</sup> wurde Li Ch'ih-hsin zum 興國侯 Marquis Hsing-kuo ernannt. Danach starb er.

<sup>1</sup> Sein persönlicher Name war 朱聿鍵 Chiu Yü-chien. Er wurde 1645 nach dem Falle von Hang-chou von 鄭芝龍 Cheng Chih-lung, dem Vater des bekannten Piratenführers Koxinga, als Kaiser mit dem Jahresnamen 隆武 Lung Wu aufgestellt, aber schon im folgenden Jahre von den Mandchus in Kiangsi gefangen genommen. Er starb einen freiwilligen Hungertod. Vgl. Giles, *Biogr.*, Diet. Nr. 482.

<sup>2</sup> „Echtes (d. h. treues) Herz.“

<sup>3</sup> 忠義夫人 chung-i-fu-fu.

<sup>4</sup> 忠貞營 chung-chêng-ying.

<sup>5</sup> Sein persönlicher Name war 朱由榔 Chu Yu-lang. Er trat 1646 in Kuangtung als Erbe der Ming auf, hielt zu Chao-ch'ing-fu Hof und führte den Jahresnamen 永歷 Yung Li. 1648 gehorchten ihm sieben Provinzen, 1651 waren nur noch Yünnan und Kueitschou übrig. 1659 begannen die Mandchus die Eroberung Yünnans. Der Prinz floh über Moulnmein nach Birma. Als Wu San-kuei 1661 dort einrückte, wurde er ausgeliefert und hingerichtet. Er starb 1662. Er selbst und viele seiner Anhänger waren Christen. Der 1651 in Kiangsi gestorbene deutsche Jesuitenmissionar Andreas Xaver Koffler hat ihn den chinesischen Konstantin genannt. Giles a. a. O. Nr. 480.



## ZWEI KAMBODJANISCHE SKULPTUREN.

Von H. STÖNNER.

Die im folgenden beschriebenen kambodjanischen Figuren befinden sich beide in Privatbesitz, die erste, eine Steinfigur, ist Eigentum des Herrn Worch in Firma Glensk, Berlin; die zweite, eine Bronze, ist im Besitze des Herrn Dr. L. Adam, gleichfalls Berlin. Beiden Herren bin ich für die Erlaubnis zur Publikation dieser seltenen Stücke zu großem Danke verpflichtet, den ich ihnen hiermit ausspreche.

Abb. 1, Steinfigur, 85 cm hoch, stellt eine vierarmige stehende Göttin dar. Leider sind die Hände der Figur, die sonst recht gut erhalten ist, abgeschlagen. Damit sind auch die Attribute verschwunden, so daß eine genaue Bestimmung nicht erfolgen kann. Man wird aber wohl nicht fehlgehen, wenn wir sie als Durgā, die Gattin Śivas, ansprechen.

Auf dem Kopfe trägt die Göttin die bekannte, mit feinen Verzierungen versehene Kopfbedeckung der Khmerfürstinnen. Das Gesicht zeigt deutlich kambodjanischen Typus: die aufgeworfenen Lippen und die an der Wurzel breite Nase. Ob die letztere platt war, läßt sich nicht mehr sehen, da sie stark beschädigt ist. Beide Rassenmerkmale treten aber viel weniger hervor, als z. B. bei der hier folgenden Bronze. Überhaupt ist ja die Ausführung der Steinfiguren eine viel feinere als die der Bronzen. Die Ohren sind lang ausgezogen, aber ohne Schmuck. Über den Ohren ist das Haar an den Schläfen angedeutet. Um den Hals laufen zwei eingeritzte Ringe, Hautfalten vorstellend. Auch das Gewand ist nur durch Einritzen in den Stein dargestellt. Die Oberarme der Statue sind in ihrer ganzen Länge zusammengewachsen. Der Oberkörper ist nackt, wie es die altkambodjanische Sitte vorschrieb. Unter den Brüsten, diesen eng anliegend, laufen wieder je zwei Hautfalten, um das leichte Überhängen der Brüste anzudeuten, das in Indien als



Abbl. 1.



Schönheitszeichen gilt. Der schlanke Unterkörper unter der deutlich hervortretenden Taille ist etwas zu lang im Verhältnis zu dem wohlproportionierten Oberkörper geraten, wie es bei indischen Skulpturen häufiger vorkommt. Er wird von einem in Falten liegenden Gewande bedeckt, über dessen Gürtel drei breite Gewandfalten, in der Größe harmonisch abgestuft, fallen. Das Gewand zeigt vorn deutlich einen doppelten Rand, von dem die Falten nach beiden Seiten ausgehen. Sie setzen sich aber auf dem Rücken nicht fort. Dieser Teil ist unverziert, nur der Gürtel ist herumgeführt. Die Füße sind wohlgeformt, nicht, wie häufig, parallel nebeneinander gesetzt, sondern ungezwungen nach außen gewendet, der eine ist abgeschlagen, die Zehen deutlich in der Länge abgestuft. Der feierliche Ernst, der sich in der ganzen Haltung ausspricht, hat etwas Ehrfurchtgebietendes. Das Stück ist eins der besten Stücke kambodjanischen Könnens.

Abb. 2 und 3, Bronze, 19 cm hoch, stellt eine vierarmige männliche Gottheit dar. Auch hier fehlen leider zwei Hände mit ihren Attributen. Doch läßt sich aus anderen Zeichen und den noch vorhandenen Attributen die Figur einwandfrei bestimmen. Ich gebe nun erst eine genaue Beschreibung der Bronze. Der Kopf trägt die spitzkegelige Krone (Mukuta) der Khmer. Vorn im Scheitel ist noch deutlich eine kleine Amitabhafigur erkennbar, ebenso auf der Stirn das dritte Auge. Diese Merkmale, sowie die



Abb. 2.



Abb. 3

beiden noch vorhandenen Attribute; rechts unten der Lotus und links oben das Buch, sagen uns, daß wir es mit einem Avalokiteśvara (Lokesvara) zu tun haben. Das Gesicht mit der platten Nase und den wulstigen Lippen, sowie die lang herabhängenden Ohren mit ihrem Schmuck, zeigen uns das typische Bild der bisher bekannten Khmerbronzen. An Schmuck trägt die Figur außer den schon erwähnten Ohrhängern eine doppelte Halskette, die eine mit einem Juwel, breite Oberarmringe, ebenfalls mit großem Juwel, und schmale Unterarmringe. Die Arme sind nur in den Schultern zusammengewachsen, der linke Unterarm der besseren Festigkeit halber durch einen Steg mit dem Körper verbunden. Der Lendenschurz läßt rechts über dem Gürtel eine breite

Gewandfalte fallen, während sein eines Ende vorn übergeklappt nach unten fällt. Nach hinten ist der Schurz ebenfalls, aber doppelt, übergeklappt und zeigt, noch gut erhalten, ein Perlmotiv. Die Füße sind im Gegensatz zu unserer Steinfigur parallel gesetzt, ohne Längenunterschied der Zehen. Die Figur steht auf einer kleinen quadratischen Platte.

Von beiden Stücken ist die Provenienz unbekannt.



## K'UEISING-TÜRME UND FENGSHUL-SÄULEN.

Von ERNST BOERSCHMANN.

Mit 19 Bildern auf Tafel I—VI und mit 11 Abbildungen im Text.

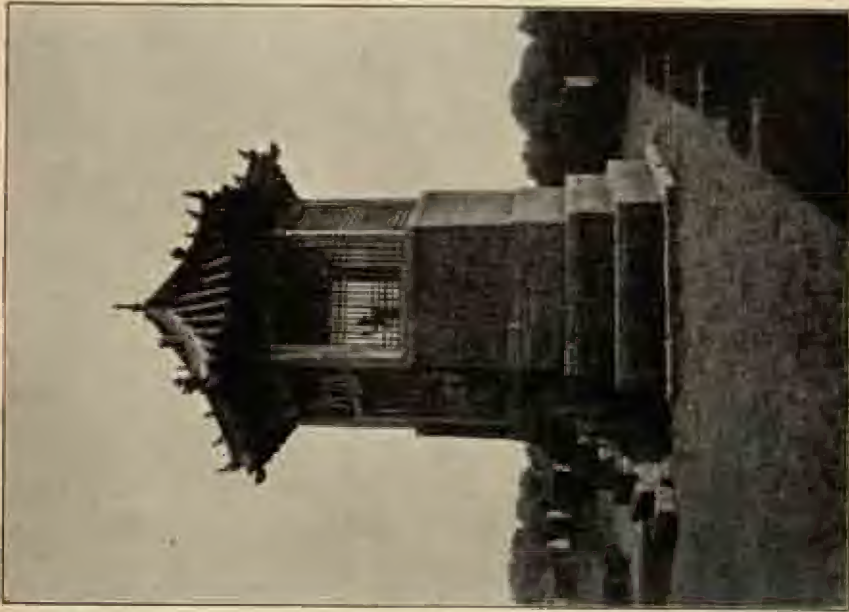
Unter den Wegaltären, die in China in überaus großer Zahl an Wegen, Straßen und auf den Feldern stehen, finden sich viele turmartige Bauten, die in erster Linie oder ausschließlich dem K'ueising 魁星, dem Gott der Literatur, geweiht sind. Er wird beinahe oder ganz gleichgesetzt dem Wench'ang 文昌, beide werden in Tempeln verehrt, allein oder im Verein mit anderen Gottheiten und deifizierten Heroen. Ihr Kult ist seit dem 13. Jahrhundert in ganz China verbreitet. Da beide Gottheiten mit dem Sternbild des Großen Bären in Verbindung gebracht werden, in dem sie wohnen oder von dem sie einzelne bestimmte Sterne verkörpern, so denkt man sie sich wirksam in der Höhe und weist ihnen mit Vorliebe Türme, Pavillons und hochgelegene Stätten zur Verehrung an (Tafel I, Bild 1, 2). Man hat sie in enge Beziehung gebracht zur Sternkunde, von der sie, als die Gottheiten der Literatur, vielleicht auch ihr Entstehen ableiten als von der Wissenschaft, die vor allem ein auserlesenes Wissen verlangt und eine besondere Ausnahmestellung des Wissenden vor seinen Mitmenschen zur Folge hat. Inmitten der alten Prüfungshallen, die gewöhnlich aus zahlreichen Prüfungszellen in einem weiten Hofe bestanden, erhob sich ein zentral gelegener, mehrgeschossiger Turm, in dessen oberem Stockwerk sich ein Heiligtum für den K'ueising oder den Wench'ang befand. Der Gedanke an die Höhe, in der man sich den K'ueising oder Wench'ang heimisch dachte, berührt sich mit dem innersten Gedanken der heiligen Berge, auf deren Spitzen Shang Ti selbst in seinen Verkörperungen wohnte, und anderseits mit dem Gedanken der großen chinesisch-buddhistischen Pagode, die gleichfalls kraft ihrer Höhenentwicklung die geistigen und heiligen Einflüsse der

Erde in Ausgleich brachte mit dem heiligsten Äther und jene Einflüsse in diesen überführte, umgekehrt aber die gewonnene heilige Wirkung auch über einen weiten Bereich der umgebenden Landschaft verbreitete. Ob der Höhenkult des Wench'ang, dessen Begriff vielleicht schon in sehr früher Zeit geschaffen wurde, älter ist, als das Auftreten der buddhistischen Pagoden in China, oder ob man erst später jenen Kult ausbildete, um im Rahmen der altchinesischen Vorstellungen der gefährlichen buddhistischen Propaganda mit den gleichen hohen Bauten wirksam zu begegnen, bedarf noch der Aufklärung. In jedem Falle zeigen die Türme für K'ueising und Wench'ang eine weit geringere Höhenentwicklung als die größeren Pagoden, mit denen sie nicht wetteifern konnten. Falls sie doch einmal ansehnliche Höhen erreichen, so sind sie mit ganz seltenen Ausnahmen als richtige volle Geschößtürme und, mindestens im oberen Aufbau, aus Holz hergestellt, statt aus Stein, wie die buddhistischen Pagoden. Hingegen erhielten sie eine mehr unmittelbare Beziehung zu Tempeln und Städten, auf deren Mauern sie häufig errichtet wurden. Schließlich zogen sie auch die deifizierten Heroen der Literatur in ihren Bannkreis hinein, und es wurden die Statuen oder Namens tafeln der großen Dichter in ihren Gedächtnistempeln nach Anordnung und Ausbildung zuweilen mit jenen Gottheiten gleichgesetzt.

#### Die Südoststellung der K'ueising-Türme und der Pagoden.

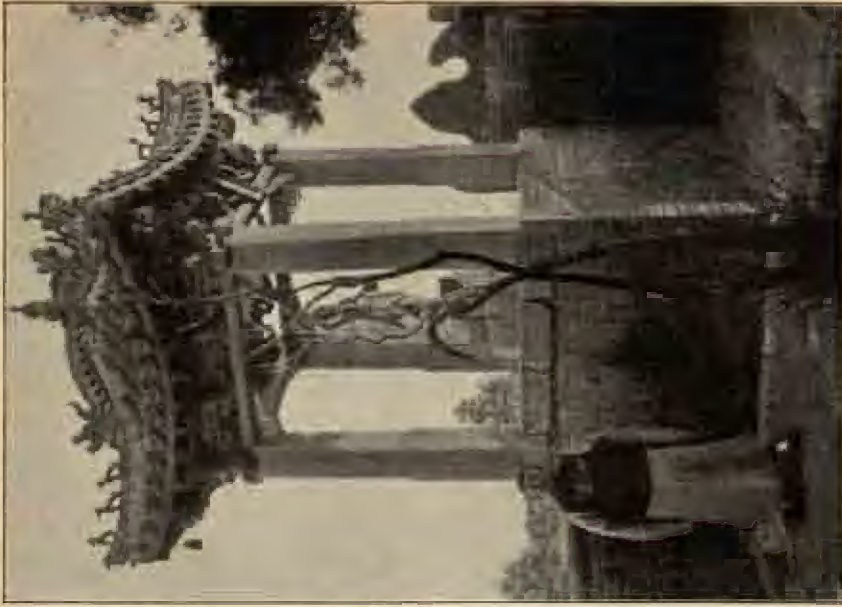
Es ist eine auffallende Erscheinung, daß die Türme für den K'ueising mit besonderer Vorliebe im Südosten der Städte, Ortschaften oder Tempelanlagen ihren Platz erhielten (Tafel II, Bild 1—3). Zweifellos hängt das mit der Beobachtung der Sterne zusammen. Bei der Neubauung von Peking ließen die Mongolenkaiser nach alter chinesischer Übung das Observatorium an der Südostecke der Stadtmauer der nördlichen Tartarenstadt anlegen. Und an vielen großen Städten kann man noch heute in Wirklichkeit oder wenigstens in den alten Stadtplänen erkennen, daß die Südostecke der Stadt für Sternbeobachtung und Verehrung von Gestirn- oder Literaturgottheiten bestimmt war, und zwar entweder die Stadtmauer selbst oder Plätze in der Nähe innerhalb oder unmittelbar außerhalb der Stadt. Dort wurden die Terrassenbauten mit Pavillons und Hallen errichtet, die Kuan sing t'ai, 觀星臺, wie





K'ueising-Turm auf der Stadtmauer von  
Ts'ao-hien, Provinz Shantung.

In den Mitten die charakteristischen Figuren der Gottheit,



K'ueising-Pavillon, Provinz Shantung.

man die Observatorien nannte. Zuweilen umgeben mehrere solcher Terrassenbauten vor allem die südöstlichen Teile der Städte. Der wahre Grund ist noch nicht klar zu erkennen. Doch haben auch die buddhistischen Pagoden, wenigstens soweit sie unter dem Gesichtspunkt eines guten Fengshui errichtet wurden, gerne jene Südoststellung beibehalten. Das gilt nicht nur für Städte, sondern auch für ganze Bezirke. So wurde auf P'u t'o shan, dem buddhistischen heiligen Inselberge der Kuanyin, die große Pagode an der Südostecke der Insel errichtet. Selbst bei umfangreichen Gräberanlagen sind Pagoden oder Fengshui-Säulen an der Südostecke häufig zu finden. Ja man entdeckt im Südosten mancher Stadt, daß dort ein Berg oder ausgezeichneter Hügel, der ein besonders gutes Fengshui bildet, zum Überfluß noch mit einer Pagode oder gar mit einer ganzen Reihe von Heiligtümern bekrönt ist, unter denen ein Gebäude für den K'ueising selten fehlt.

Der Gedanke der Südoststellung derartiger geheiligter Türme und Aufbauten, in denen der enge Zusammenhang der Kräfte von Erde und Himmel, vor allem der Gestirne, zum Ausdruck gebracht werden sollte, dürfte klar belegt sein durch die philosophischen Anschauungen über die Grundkräfte Ying und Yang, die gerade in der Sungzeit ihre deutlichste Prägung erfuhren, gerade, als auch der Kult der Literaturgottheiten und der reinen Fengshui-pagoden Verbreitung gewann. Das männliche, aktive Prinzip des Yang beginnt im Norden sich zu entfalten, sobald das Yin seinen Höhepunkt erreichte, entwickelt sich im ersten, nordöstlichen Quadranten bis Osten und wächst von hier ab, im Südost-Quadranten, mit großer Kraft und Wirksamkeit, bis es im Süden kulminiert. Das gilt in gleicher Weise für den Tag wie für das Jahr mit seinen vier Jahreszeiten. Dieser Südost-Quadrant, vor der Kulmination, ist der wichtigste, denn hier schafft das steigende Yang kraftvoll und ohne Aufhören und treibt alle Dinge zur Reife. Dieses vitale Wirken in der Entwicklung bis zur Höhe bedeutet praktisch mehr, als die reine Kulmination, die nur als Begriff und Ziel das Heiligste ist. Die Südoststellung entspricht also dem, 'Steigenden Yang' im Quadranten seiner äußersten Wirksamkeit. Nur dieser Gedanke vermag eine befriedigende innere Erklärung zu geben für die bevorzugte Südoststellung der K'ueisingtürme, der Pagoden und anderer Wahrzeichen für ein lebendiges Fengshui<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Diesen philosophischen Gedanken behandelt u. a. Forke in „The





K'uei-sing-Türme auf Stadtmauern an den Südostecken.  
 1. Paoh'eng, westlich Hanchungfu, Provinz Shensi. 2. Tulanfu, Provinz  
 Shantung. Im Hintergrund der T'ai-shan. 3. Shauhaikuan, Provinz Chihli.

Eine ausdrückliche Bestätigung für die Bedeutung, die man gerade der Südoststellung der Pagoden beilegt, bringt ein Aufruf, der im Jahre 1837 unter den Literaten, Beamten und Kaufleuten von Kanton verbreitet wurde und zur Sammlung von Geldern für die Wiederherstellung verfallener Pagoden im Bereich der Stadt anregen sollte<sup>1</sup>.

„Bürger und Landleute! Die Gegend im Südosten der Provinzialhauptstadt hat vermöge ihrer Wasserläufe einen starken Einfluß auf das Geschick der Bewohner. Nach alten Aufzeichnungen wurden die Pagode von Pachow und das zugehörige Kloster, das dem See-Ungeheuer geweiht ist, im 25. Jahr der Periode Wan Li (1598) erbaut. Und die Pagode von Cheihkang und der dortige Tempel, der dem Gott der Literatur geweiht ist, wurden gegründet in der Regierungszeit T'ien K'i (1621—1628). Alle diese Bauwerke haben alle Dinge im Umkreis überaus günstig beeinflußt. Sie waren die Ursache, daß die Literaten sich stark vermehrten, und daß der Erdboden reichen Ertrag brachte. Winde und Regen wirkten indessen unheilvoll, stürzten die Spitzen der Pagoden herab, legten die Tempelgebäude in Trümmer und beschädigten die Fundamente. Das jetzige Aussehen ist sehr häßlich. Die Bauten müssen wiederhergestellt werden, damit Glück und Segen wiederkehren. Die Pagode im Norden der Stadt, die in fünf Geschossen aufragt und auf den Mauerflächen rot bemalt ist, sollte ebenfalls instandgesetzt und neu bemalt werden. Wir erwirkten bereits die Erlaubnis des Gouverneurs, mit den beabsichtigten Ausbesserungen beginnen zu dürfen, und wir erhielten Empfehlungsschreiben, in denen das Volk aufgefordert wird, bei der Vollendung des Werkes zu helfen. Da dieses Vorhaben unsere Ehre und unser Glück in gleicher Weise stark betrifft, so erwarten wir mit Zuversicht, daß Ihr, Bürger und Landleute, einträchtiglich zusammengeht, freudig und schnell geht, wenig oder viel, je nach Eurem Vermögen, damit wir mit vereinten Kräften die Wiederherstellung bald beginnen können, und auf daß die Bauten im alten Glanze wieder neu erstehen. Dann werden die Götter gemäß Eurem Verdienste wieder Glück verbreiten,

World Conception of the Chinese“ an verschiedenen Stellen, allerdings ohne Bezug auf die Südosttürme.

<sup>1</sup> *Chinese Repository* VI, August 1837, S. 189. Da diese Zeitschrift schwer zugänglich ist, wird die Stelle hier wörtlich wiederholt nach der Übersetzung aus dem Englischen.



und Euer Ruhm und Eure Tugend werden groß werden über alle Begriffe“).

Auf ein anderes Beispiel weist de Groot in seinem Thūpa hin (S. 82). Bei dem lamaistischen Marmordenkmal im Gelben Kloster, und zwar im Tung huang sze im Norden von Peking, das als letzte große Pagode in China durch Kaiser K'ien Lung errichtet wurde, i. J. 1782, ist die südöstliche der vier Säulen, die den mittleren Turm umgeben, durch seine Inschriften dem Yo-shih fo gewidmet, der die Sonne nach ihrem Aufgang verkörpern soll. Hier erscheint also die besonders geheiligte Sonnenkraft des Aufgangs und des Vormittags gesammelt an der Stelle im Südosten, und es ergibt sich eine Parallele zwischen der chinesischen und der buddhistischen Anschauung.

Für die fast kanonische Wahl des südöstlichen Platzes für den K'ueising, aber auch für die Pagoden, lassen sich zahlreiche Belege beibringen. Meine Tagebücher, Notizen und Skizzen enthalten ständige Hinweise darauf. An die Spitze gestellt werden einige Orte in Szech'uan, bei denen die Bedeutung der Südoststellung für K'ueisingtürme, Pagoden und für den Fengshui-Gedanken besonders klar zu beobachten war. Danach werden Beispiele aus den nördlichen und einigen anderen Provinzen erörtert. Im allgemeinen folge ich dabei meinem Reisewege durch die einzelnen Provinzen.

Provinz Szech'uan. Der Weg führte von Norden her, von Hanchungfu in Shensi, auf der großen Heerstraße nach Ch'engtufu. Den Anfang macht eine Ausnahme, die durch besondere örtliche Lage begründet ist. Die Kreisstadt Chaohua liegt südlich vom Einfluß des Paishui in den großen Kialingkiang, der unmittelbar im Süden um die Stadt herum und dann im Bogen nach Süden fließt (Abb. 1.). Der auffallend lange Bergrücken im Westen der Stadt, auf dem sie teilweise liegt, erhebt sich im Norden, im Knie des Flusses, zu einer isolierten Kuppe größerer Höhe. Der klar sich abhebende Kopf liegt außerhalb der Stadtmauer und fällt schon von weitem auf durch den turmartigen Torbau des Wen miao, des Konfuziustempels, mit seinen weißen Fachwerkmauern und den ragenden alten Zypressen. An ihn schließt sich weiter im Süden, aber noch auf der Spitze, der Wench'ang kung mit einer Anzahl von Baulichkeiten für viele Götter und mit einem Theater. Alles war leider schon stark zerfallen. Im übrigen ist diese Kuppe für Gräber ausgenutzt, lauter kleine Hügel mit mannigfachen, zum



Abb. 1. Lageplan von Chaohua in der Provinz Szechuan.

Teil sehr schönen Grabsteinen. Hier wurde dieser Berg im Norden der Stadt für jene Anlagen des Wench'ang gewählt, weil er bevorzugt am Zusammenfluß der Ströme liegt, den Richtepunkt bildet für die Schifffahrt und der Stadt ihr Gepräge gibt. Jenseits des großen Stromes erheben sich größere Kuppen und werden bekrönt von vier Pagoden, einer schlanken höheren Fengshui-Pagode, gerade im Südosten der Stadt, und von drei kleineren, die in regelmäßigen Abständen im Süden angeordnet sind.

Südwestlich von Kienchou liegt Wulien. Der Ort selbst und der nahegelegene Ta miao shan, die Heimat des Wench'ang, mit seinen Heiligtümern, ist bereits früher von mir gewürdigt worden<sup>1</sup>. „Vorschriftsmäßig im Südosten ragt auf der Höhe die Fengshui-Pagode mit 13 Stockwerken, schlank und weiß, empor. Selten kam mir so klar wie hier die Bedeutung dieses Wahrzeichens zum Bewußtsein. Man darf sich die Pagode nicht fortdenken, ohne das schöne Bild von Landschaft und Stadt zu zerstören. Der Turm steht da wie der getreue Eckart und wird in gleicher Weise innerlich

<sup>1</sup> *Dunkunst und religiöse Kultur der Chinesen*, Band II, „Gedächtnistempel“ S. 73–75.



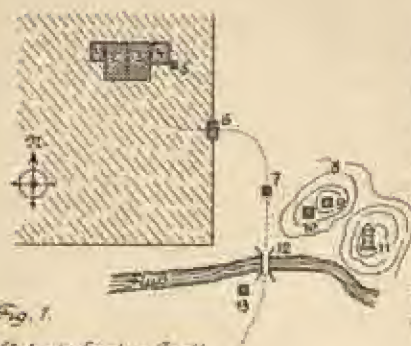


Fig. 1.

Südostecke der Stadt

Tsiungchien 荆 州

Bezirk Mienchou 荆 州

1. Tor des beaminalors 門 0 4 11
2. Wenchang kung 文 昌 宮
3. Wen miao 文 廟
4. Sao hui lang 少 回 堂
5. Kuissing ho 魁 星 閣
6. Tung men 東 門
7. Wen Sing lou 文 星 樓
8. Turm für Wenchang und Kuissing
9. Kiang kün shan 荆 城 山
10. Lung mang miao 龍 王 廟
11. Wenchang miao 文 昌 廟
12. Feng shui ta 風 水 塔
13. Tien sien kiao 天 仙 橋

Brücke der himmlischen Genien

13. Tui ti miao 推 帝 廟



Fig. 2.

Lageplan des Ortes Wei chen

Bezirk Mienchou

Fig. 3. Lageplan des Dorfes

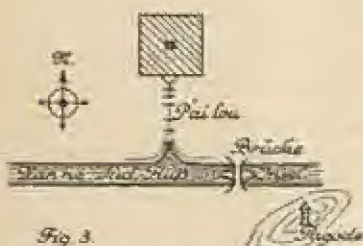
Chengsiungpu am Fuss des  
Bezirk Mienchou 鳳 凰 山 脚

Fig. 4.

Lageplan der Bezirksstadt

Mienchou 荆 州

Abb. 2. Lagepläne von Städten in der Provinz Szech'uan.  
Südoststellung von K'ueising-Türmen und Pagoden.

und religiös empfunden. Er bringt das Gefühl der Sicherheit zum Ausdruck, das die Bewohner erfüllt, nachdem sie sich in den Schutz der Naturgewalten begeben haben.“ (Tagebuch.)

Die Stadt Tzet'unghien, zu deren Bezirk Wulien und der Ta miao shan gehören, liegt am Südfuß dieses Berges (Abb. 2, Fig. 1). An ihrem Osttor befinden sich, wie üblich, als zusammengehörige Gruppe, die Wohnanlage für den Unterrichtsbeamten, die Tempel für Konfuzius und für Wen'ang. Seine sitzende Statue, in einem geschlossenen Altarschrein in der Mitte, in der Hauptachse, wird begleitet von zwei seitlichen Schreinen für den K'ueising und für Ts'ang Hie, den Gott der Schreibkunst. Im Südosten der ganzen Gebäudegruppe erhebt sich der K'ueising lou, der Turm für den Gott der Literatur. Außerhalb des Osttores ist aber noch eine neue Literatengruppe vorhanden. Dort, schon im Südosten der Stadt, ragt der Kiang kün shan empor, der Berg des Feldherrngeistes, des Wächters über der Stadt. Zu seinen Füßen liegt der Tempel des Drachenkönigs Lung wang miao, über ihm, auf dem Kopf des Berges, der Tempel für Wen'ang. Unten, am Fuße des Berges, führt der Weg durch ein Durchgangstor des K'ueising-Turmes, der hier, unter Verbindung beider Namen, Wen Sing lou 文星樓 genannt wird. In der Nähe liegt noch ein kleiner Tu ti miao 土地廟 für den Gott des Erdbodens. Als äußerste Note ragt in unmittelbarer Nähe, also auch gerade im Südosten der Stadt, auf dem Berge die dreizehn Stockwerk hohe weiße Fengshui-Pagode empor. Der Eindruck der versammelten Heiligtümer wird noch gesteigert durch die Vorstellung von der geographischen und landschaftlichen Bedeutung der Stadt. Diese liegt in der weiten Ebene, die sich im Norden an den heiligen Ta miao shan, und damit an das ganze Nordgebirge anlehnt, nach Süden und Südosten aber sich weithin erstreckt. So stehen jener Berg, die Pagode und die Heiligtümer für Wen'ang und Kueising wie eine Schildwache da, beschließen das Gebirge im Norden, eröffnen die Ebene im Süden.

Westlich von Tzet'ung liegt in einem Talkessel der Ort Weich'en am Fuße eines zwar nicht hohen, aber auffallenden bewaldeten Berges mit dem Yü huang kung, dem Palast für den Edelsteinkaiser (Abb. 2, Fig. 2). Südlich fließt ein Fluß, jenseits erheben sich Berge, im Osten auf einem Hügel die weiße Fengshui-Pagode, dreizehn Stockwerken hoch. Etwas weiter westlich von Weich'en haben die



Chinesen ein merkwürdiges Naturspiel für den Fengshui-Gedanken ausgenutzt. Das Dorf Ch'engsiangp'u, im Bezirk Mienchou, liegt dicht neben einem breiten Tafelberg, der nach Westen steil abfällt und die offenbare Gestalt eines fliegenden Vogels besitzt (Abb. 2, Fig. 4). Der Kopf in der Mitte, die seitlich ausgebreiteten Flügel, selbst der Schwanz hinter der Paßhöhe sind klar erkennbar, wenn man auf der Plattform steht. Daher wird der Berg einem Phönix verglichen, und Feng huang shan 鳳凰山 genannt. Auf der südlichen Flügelspitze, genau im Südosten des Ortes, ist die Fengshui-Pagode errichtet.

In Teyanghien, nördlich von Ch'engtufu, befindet sich ein Wench'ang kung mit einem K'ueising lou in der Südostecke der Stadt und tritt in Wechselwirkung zu der sechs Li entfernten hohen weißen Fengshui-Pagode, ebenfalls im Südosten. Für den Wench'ang ist also auch hier bestens gesorgt. Im westlichen Szech'uan bietet K'üingchou das klare Bild einer Fengshui-Pagode im Südosten der Stadt auf einem Hügelrücken noch jenseits des Flusses, der im Süden der Stadt vorbeifließt (Abb. 2, Fig. 3).

Eine große Zahl von Städten, gerade in dem schönen Szech'uan, ist berühmt wegen ihres guten Fengshui, also wegen der schönen Lage, die durch Pagoden, Türme und andere Heiligtümer noch mehr herausgearbeitet ist. Unter allen wieder die hervorragendsten liegen an den Ufern der großen Ströme, und zwar in erster Linie des Jangtze selbst. Die Aufgabe, diese Städte auf ihr gutes Fengshui zu untersuchen, besitzt großen Reiz. Hier mag nur ein Beispiel berührt werden, das mir als das vorzüglichste bekannt ist, nämlich die Stadt Kiatingfu, im oberen Gebiet des Jangtze, am Zusammenfluß des Min und des Ya. Ihre vorzügliche Lage wurde von mir bereits an anderer Stelle hervorgehoben<sup>1</sup>.

Hier mag das Bild noch ergänzt werden im Hinblick auf die Heiligung durch die Lage im Südosten.

Der Berg im Südosten der Stadt, Kio feng shan (?), liegt jenseits des Min-Flusses und trägt unter anderen zahlreichen Heiligtümern mehrere Pagoden, nämlich die große quadratische T'ienning-Pagode und eine Innenpagode mit einem mumifizierten Priester. Jene Fengshui-Pagode wurde errichtet, nachdem man ursprünglich auf dem gleichen Berge, weiter südlich, mit dem Bau einer

1. Band II *Gedächtnistempel*, S. 81. Dort befindet sich die Grundrißzeichnung.

ersten Fengshui-Pagode begonnen, diese aber, halb vollendet, als Ruine hatte liegen lassen, weil es sich herausstellte, daß der Platz ungünstig gewählt war, d. h. also, daß die Pagode das schöne Bild der Landschaft gestört hätte. Diese Überlegung hat zweifellos in Zusammenhang gestanden mit dem geistigen und ästhetischen Gegengewicht, das für die Landschaft auf der entgegengesetzten Seite der Stadt im Nordwesten vorhanden war: Dort hängt die Stadt mit ihrer Nordseite an einem Berge, der mit einem berühmten taoistischen Tempel gekrönt ist: In der Nähe des Westtores steht eine große Pagode und grüßt hinüber zu der Schwesterpagode im Südosten. Außerhalb des Westtores liegt eine auffallende Halle, die Kuan tou shan 觀斗山 „zum Betrachten des Siebengestirnes und des Berges“, nämlich des nahen Omi shan. Die Verbindung von Berg und Siebengestirn 山斗 ist sonst bekannt für das Siebengestirn und den Heiligen Berg T'ai shan in Shantung und wird übertragen gebraucht für ausgezeichnete Werke und für Größen der Literatur, zum Beispiel auch für Han Yü, den Staatsmann und Literaten der T'ang-Dynastie. Dort in Kiatingfu bezieht sich der Ausdruck auf den Omi shan mit seinen drei Spitzen, auf den viele bedeutende Inschriften in der Stadt beständig hinweisen. Der Bezug auf das Siebengestirn erfolgte durch die Gestalt des K'ueising, der auf dem geheiligten Berge im Südosten der Stadt zwischen den Pagoden steht, und zwar in einem Gedächtnistempel für Su Tungp'o, den Dichterfürsten, und für seinen Bruder. Der Gott der Literatur steht in der Mitte zwischen diesen beiden in einem Altar im Turmgeschoß der Haupthalle.

Das Beispiel vom Kiatingfu wurde etwas weiter ausgeführt, weil es in großer Eigenart die Gewohnheit erläutert, Fengshui-Pagoden im Südosten von Ortschaften anzuordnen.

Das klassische Gebiet für Literaturtürme im Südosten von Städten und Baugruppen scheint die Provinz Shantung zu sein, die seit Konfuzius stets einer der vornehmsten Brennpunkte für klassische Bildung geblieben ist. Es gibt dort wohl kaum ein Dorf oder einen größeren Ort, der nicht dem K'ueising an vorschrittmäßiger Stelle im Südosten ein Heiligtum geweiht hätte. Selbst die Stadtmauern tragen oft noch Aufbauten für berühmte Literaten und Dichter. Diese Türme verleihen den Ortschaften und der ganzen Gegend ein literarisches Fengshui, das dem chinesisch-



buddhistischen oder dem taoistischen Gedankenkreis nahe verwandt ist. Der Rücksicht auf die buddhistische Seite des Fengshui-Gedankens entsprechen die großen Pagoden, die als religiöse Wächter der Landschaft auch in Shantung in zahlreichen Fällen erscheinen. Demnächst ist es die Provinz Shansi, in der die K'ueising-Türme eine große Rolle spielen und durch ihre große Anzahl der Landschaft auf weite Strecken geradezu das Gepräge verleihen. Auch Honan und Shensi, die anderen altchinesischen Provinzen, zeichnen sich noch vor den übrigen Provinzen durch auffällige Anlagen für den K'ueising und den Wench'ang aus, und es möchte scheinen, als ob der Kult in schärfster Form in den ältesten Gegenden chinesischer Kultur verbreitet ist. Diese Tatsache dürfte wichtig sein auch für die Baugeschichte, wenn diese sich erst klarer übersehen läßt.

Das Dorf Ts'ingyangshu 青楊樹, von dem der Weg nach dem berühmten Kloster Ling yen sze mit seiner schönen Pagode abzweigt, liegt südlich von Tsinanfu (Abb. 3, Fig. 1). Die Dorfstraße verläuft von Süden nach Norden. An ihr liegen im Westen eine mohammedanische Moschee und ein Gasthof, im Osten drei T'ai shan niang niang hing kung, Reisepaläste für die Göttin des nahen Heiligen Berges T'ai shan, der weiterhin im Osten sich erhebt. Diese drei Tempel haben merkwürdigerweise sämtlich verschiedene Achsenrichtungen, nach Osten, Süden und Norden. Am südlichsten Tempel, zugleich an der Südseite des Dorfes, erhebt sich im Südosten der „Turm für den Wench'ang und für ausgezeichnete Literaten“ 文昌閣出文人. Dieser letzte Ausdruck ch'u wen jen klingt im Gedanken und im Bilde der Schriftzeichen leicht an ein Zitat an<sup>1</sup>: 以星出以星入 oder 帶星出入 „Mit den Sternen hinausgehen und eintreten (in das Reich der Nacht)“. Der sechseckige, massive und glatte Turm verjüngt sich stark pyramidal, endet über einem Konsolengesims in einem Zinnenmotiv und ist bekrönt mit einer dreiaxigen Kapelle für die Gottheiten. Er soll aus dem Jahre 1800 stammen.

Die nahe Heimatstadt des Konfuzius, K'üfu, zeigt in der Südostfläche einen Tempel für den Wench'ang, nördlich eines kleinen Sees mit einer Insel, und daneben auf der Stadtmauer einen Aufbau

1 Bei *Cuvreur, Dictionnaire* unter 星.

# Anlage von Ortschaften in der Provinz Shantung



Fig. 1.  
Lageplan des Dorfes  
Tsing yang shu  
südlich von Tsinanfu

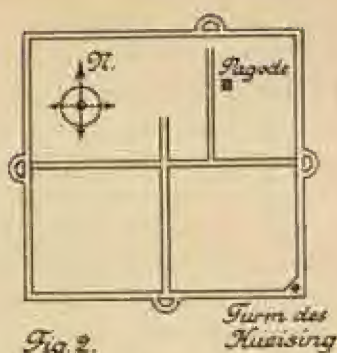


Fig. 2.  
Lageplan der Stadt  
Yen chow fu

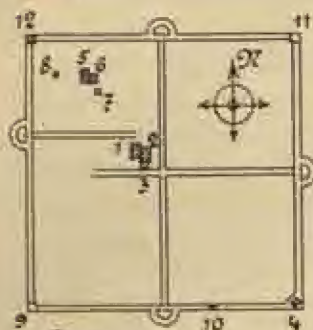


Fig. 3.  
Lageplan der Stadt Tsiningchow

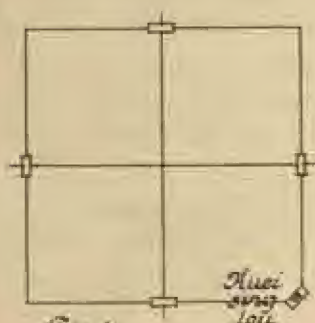


Fig. 4.  
Lageplan der Stadt  
Wenshanghien

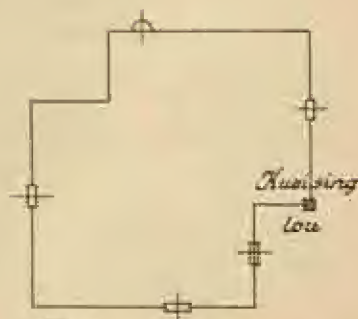


Fig. 5.  
Lageplan der Stadt  
Tungpingchow



für den K'ueising<sup>1</sup>. In der Stadt Yenchoufu befindet sich ein Turm für den K'ueising auf der Südostecke der Stadtmauer (Abb. 3, Fig. 2). Er ist diagonal angeordnet als ein quadratischer massiver Ziegelbau und wird bekrönt durch ein Dach mit Walmgiebeln. Die diagonale Anordnung die man hier wählte, läßt den K'ueising nach Nordwesten blicken und kehrt gerade in Shantung häufig wieder. Das benachbarte Tsiningchou trägt auf seiner Stadtmauer (Abb. 3, Fig. 3), die an allen vier Ecken mit Aufbauten besetzt ist, nicht nur auf der Südostecke einen K'ueising lou, sondern auch auf der Südwestecke einen Turm für den Philosophen Tseng tze, den berühmten Schüler des Konfuzius, und zwischen beiden, östlich des Südtors, noch einen weiteren Turm, den T'aipo lou zur Verehrung für den Dichter Li T'aipo. Also ein ganzes Literatenpantheon ist hier angeordnet unter Führung von K'ueising. Die beiden Türme auf der Nordost- und Nordwestecke der Stadtmauer wurden hier bezeichnet als K'uei küeh lou, Ecktürme für K'ueising. Noch in anderen Städten, z. B. Tsinanfu, sollen auf den Stadtmauern ebenfalls Türme für den Dichter Su Tungp'o stehen. Für den K'ueising ist in Tsiningchou noch ein weiterer Turm vorhanden im nordwestlichen Teile der Stadt, und zwar neben der Tempelgruppe für Konfuzius und für Wench'ang, an deren Südostecke. Dort befindet sich in der Nähe noch eine niedrige Steinpagode. Wie in Yenchoufu ist auch hier der Hauptturm für den K'ueising auf der Stadtmauer im Südosten diagonal gestellt, von einer besonderen Mauer umgeben, und als ein Gebäude mit zwei Geschossen und Dach ausgebildet. In Wenshanghien (Abb. 3, Fig. 4) ist für den K'ueising-Turm eine große Diagonalbastion an der Südostecke der Stadtmauer aufgebaut. Der K'ueising blickt aus seinem Turm nach Nordwesten auf eine große Ringpagode im gegenüberliegenden Winkel der Stadt. In Tungp'ingchou, das einen unregelmäßigen Grundriß besitzt, hat der Turm für den K'ueising



Abb. 4. K'ueisingturm von Tungp'ingchou, Provinz Shantung. Zu Abb. 3, Fig. 3.

<sup>1</sup> Mein Werk „Gedächtnistempel“, S. 201.



K'ueising-Türme in der Provinz Shansi, im Bezirk Fenchoufu  
1. Lingshihien. 2. Kialihien. 3. Bei Tsin tz'e. 4. Yangwuchen.  
5. Wenihien. 6. Kialihien.



ebenso die Stelle im Südosten (Abb. 3, Fig. 5, Abb. 4). Er ist achteckig und glatt, hat mehrere Fenster und Nischen zur Belebung und ein einfaches Zeltdach. In seinem schlichten Ziegelcharakter paßt er gut zu den großen Linien der Stadtmauer.

Von hoher Eigenart sind die K'ueisingtürme in der Provinz Shansi (Taf. III, Bild 1—6, Abb. 5, 6). Als massive Backsteintürme stehen sie fast regelmäßig frei in der Nähe der Südostecken der Dörfer, oft scheinbar ohne unmittelbaren Zusammenhang mit diesen auf freiem Felde, doch immer an landschaftlich bedeutenden Punkten. Zuweilen erblickt man gleichzeitig eine ganze Anzahl solcher Bauten, deren Höhe sich stets in bescheidenen Grenzen hält. Der seltsame Eindruck dieser Türme in der Landschaft wird noch verstärkt durch das häufige Auftreten von reinen Fengshui-Säulen in Formen, die nur der Provinz Shansi eigentümlich zu sein scheinen und in diesem Zusammenhange hier später noch näher erörtert werden. Ich beschränke mich auf einzelne Beispiele, die im wesentlichen nur einem kurzen Abschnitt meiner Reise entnommen sind — nämlich dem Bezirke von Fenchoufu zwischen Wenshuihien und Lingshihien. Zum Vergleich werden einige aus dem südlichen Shansi und aus Shensi herangezogen. Ein Kennzeichen der Türme sind die hohen quadratischen Unterbauten, die zuweilen nach dem Muster von steilen Grabhügeln eine leichte Schwellung erhalten haben, durch ein Gesims oder eine Brüstung abgeschlossen werden und als Spitze eine kleine Kapelle mit dem Gott tragen. Als gewisse Parallele zu diesen Formen mag der K'ueisingturm von Suchou, der Hauptstadt der Provinz Kiangsu, dienen (Taf. VI, Bild 1). Er liegt gleichfalls im Südosten der Stadt, zeigt aber quadratischen Grundriß, einen wuchtigen glatten Aufbau und ist mit flachem Zeltdach abgedeckt. Da die Prüfungshallen und die hohen Amtsgebäude in der Nähe liegen, hat man im Hinblick auf die Literaten diesen Turm mit einem Stück Tasche verglichen. Im Verein mit einem nahen Paar von Zwillingspagoden, die Schreibpinsel bedeuten sollen, und einem ebenfalls nahen kleinen Teich, dem Wasserschälchen, bildet er nunmehr das Rüstzeug der schreibgewandten Literaten. Im übrigen verrät der Turm, trotz seiner schlichten Gestalt, doch die ernste Eleganz mittelchinesischer Architektur.

Wenden wir uns wieder der Provinz Shansi zu. Dort treten neben den Turmformen achteckige oder sechseckige Säulen auf, die auf besonderen Ziegelterrassen stehen und unter der zelt- oder

*Kuei sing lou*  
魁星樓  
*Türme des Gottes der Literatur*

*Fen chou fu*  
汾州府  
*Prov. Shansi*

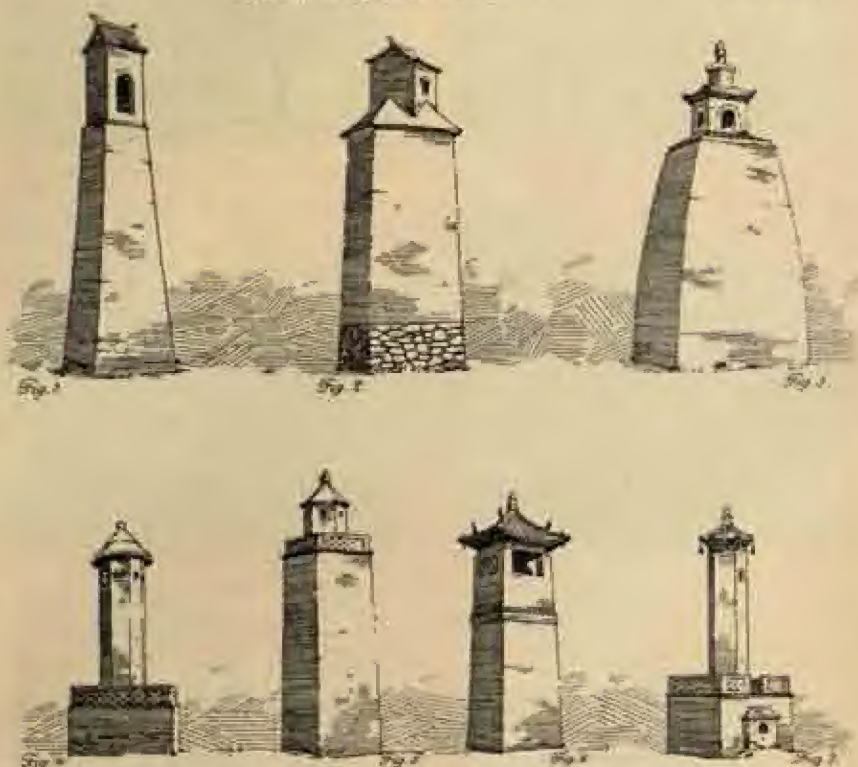


Abb. 5. K'ueising-Türme im Bezirk von Fenchoufu,  
Provinz Shansi.

kegelförmigen Abdeckung kleine Öffnungen für die Figuren der Gottheiten zeigen (Abb. 5). Diese Terrassen werden, in gesteigerten Abmessungen, zuweilen mit Treppenanlagen verbunden oder als Durchgangstore bestimmt, oft ganz frei in die Landschaft gestellt als Denkmale und überdies als Unterbauten für die K'ueising-Türme benutzt. Solche Turmbauten kommen in der einfachsten Gestalt einer bloßen Kapelle mit Zeltdach vor, steigern sich zu doppelten Geschossen, die achteckig, sechseckig oder rund sind, und gehen zuweilen schon in den reinen T'ingstil über. Ein Bild aus der Stadt T'aiianfu in der Provinz Shantung zeigt diesen T'ingstil auf der





K'ueising-Türme.

1. Kingsheng ts'un im südlichen Shansi. 2. und 4. Aus der Provinz Fukien (Aufnahmen Schindler). 3. Wench'ang ko Fengtuhien, Provinz Szech'uan.

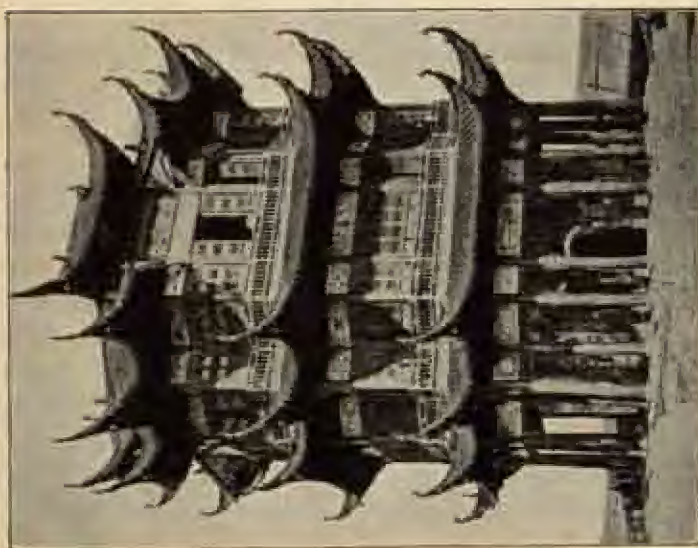


Abb. 6. K'ueising-Türme im Süden der Provinz Shansi.

Stadtmauer selbst (Taf. II, Bild 2). In Hanchungfu, im Süden der Provinz Shensi, ist aus einem K'ueisingturm, der dort mit einer größeren Tempelanlage verbunden ist, gar ein stattlicher dreigeschossiger Zelturm geworden. Beispiele für drei klare Geschosse auf hohen Unterbauten sind der Turm von Kingshengts'un im südlichen Shansi (Taf. IV, Bild 1) und, um fernerliegende Beispiele heranzuziehen, zwei Türme aus der Provinz Fukien, die mit drei und vier Geschossen zweifellos für den Wench'ang bestimmt sind (Taf. IV, Bild 2, 4).

Die weitere Steigerung des Motivs leitet gänzlich in das Bild





Huang hao tou, Turm des Gelben Störches,  
in Wuch'ang, Provinz Hupei,  
jetzt nicht mehr vorhanden.



Fohien ko, Buddha-Weihräucherturm, am  
Wan shou shan, im Sommerpalast bei  
Peking.

der großen Pagode über. Um diese Entwicklungsreihe zu beschließen, zeigen die Pagode von Fengtuhien am Jangtze in Szech'uan, wo auf dem steilen Felsen in einer berühmten Tempelanlage sich der Eingang zur chinesischen Unterwelt befindet, einen



Abb. 7. Wench'ang ko in Fengtuhien, Provinz Szechuan. Zu Taf. IV, Bild 3.

Wench'ang-Turm mit fünf Geschossen, scharf pyramidal abgesetzt (Taf. IV, Bild 3, Abb. 7), und das weit westlich gelegene Hungyahien, am Yafluß zwischen Yachoufu und dem Omishan, einen ähnlichen, aber gedrungeneren gewaltigen Stockwerksbau für den Wench'ang mit gleichfalls mindestens fünf Geschossen. Diese beiden Türme, die im Aufbau und im Umriß schon durchaus das Merkmal der großen Pagoden tragen, sind gleichfalls in ihrem Stil und in ihrer weitgehenden Holzkonstruktion den altchinesischen Stockwerkstürmen nahe verwandt. Die Schwingungen der Dachkränze sind stärker als bei den Pagoden, die Galerien breiter, es tritt deut-

licher die reine Holzkonstruktion hervor, wenn auch bei diesen Bauten zuweilen ein massiver Kern vorhanden ist. Der breitgelagerte Turm von Hungya gehört seinem inneren Wesen nach eher zu den Horizontalbauten des altchinesischen Stiles als zu den hochragenden buddhistischen Türmen. Die höchste Steigerung dieses Stiles breiter, massiger Türme zeigte (Taf. V, Bild 1) der berühmte Huang hao lou 黃鶴樓 „Turm des Gelben Kranichs“ in Wuch'ang, der dem Lü Tsu geweiht war, jenem der Pa sien, der auf einem Storch durch die Lüfte reitet, als hochfliegender Geist in Höhen heimisch gedacht wird und dem K'ueising verwandt erscheint. Der Turm brannte leider vor einiger Zeit ab. Und das erhabenste Beispiel ist der massive Pagodenturm im Wan shou shan bei Peking, dem neuen Sommerpalast (Taf. V, Bild 2). Im Angesicht der nahen Westberge und von Peking erhebt sich der Turm, der allerdings buddhistische Bestimmung besitzt, in der Achse des Berges und des Sees als ungeheures Wahrzeichen auch taoistischer Gedanken, breit über alle anderen Gebäude und über die weite Ebene.



## Fengshui-Säulen in der Provinz Shansi.

Daß ich von allen übrigen Provinzen Fengshui-Säulen nur auf meiner Reise in der Provinz Shansi zwischen T'aiyüanfu und P'uchoufu angetroffen habe, wurde bereits kurz erwähnt. Im Verein mit den K'ueisingtürmen, von denen sie aber gewöhnlich weit entfernt stehen, bilden sie, selten in Gruppen zusammengefaßt, in der Landschaft merkwürdige, singuläre Punkte (Abb. 8—11). Ihr bevorzugter Platz ist der Südosten von Dörfern, Ansiedlungen, Gehöften oder Gräberanlagen. Sie stehen auf Feldern in Hainen, auf Brücken, zuweilen ohne ersichtlichen Grund frei in der Ebene, sie begleiten in größeren Abständen Wege, Wasserläufe und Grenzlinien von Gemeinden, und stellen zweifellos ein wichtiges Element dar für den Fengshui-Gedanken und für die Heiligung des Erdbodens. Durch ihre ausgesprochen vertikale Form, die ihren religiösen Einfluß auf einen weiteren Umkreis sichern soll, kommen sie nach ihrer Bedeutung den Pagoden nahe. Sie müssen also eher

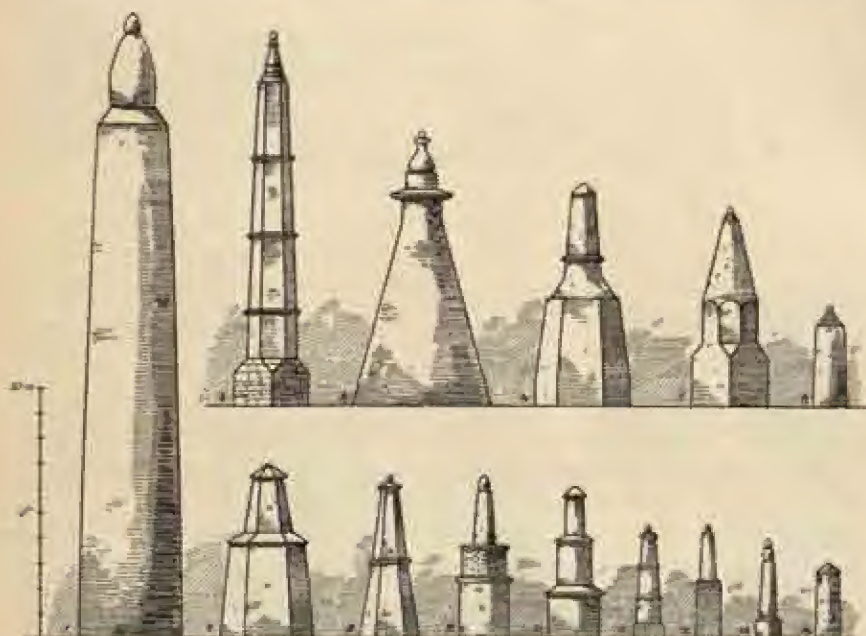
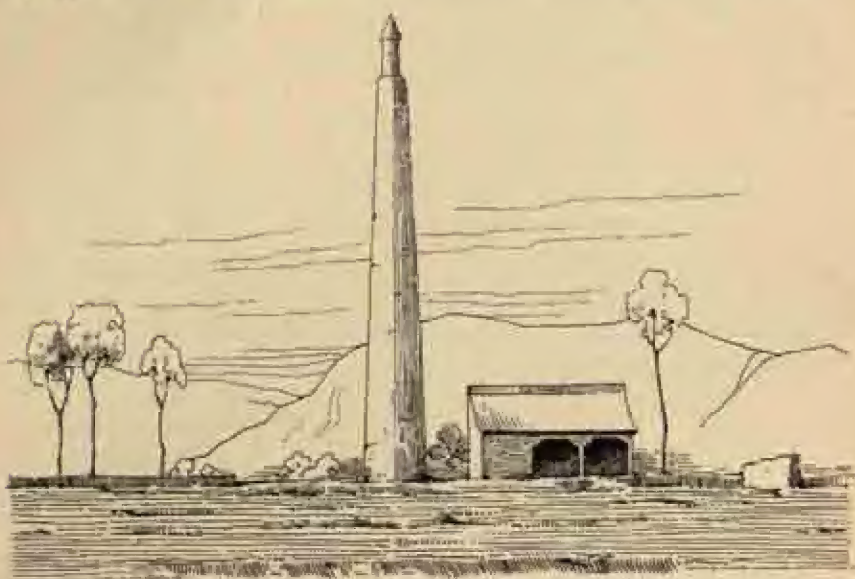


Abb. 8. Fengshui-Säulen in der Provinz Shansi, zwischen T'ai-yüanfu und P'uchoufu.

im Zusammenhang mit diesen betrachtet werden und nicht mit den Wegaltären, die noch eine andere Bedeutung haben.

Die Form dieser Fengshui-Säulen ist recht mannigfaltig, kommt aber stets auf eine ausgesprochene spitze, oft nadelartige Gestalt hinaus (Abb. 8, Fig. 1—14, Abb. 9—11). Zuweilen stehen sie auf kräftigen Unterbauten, sind aus mehreren Gliederteilen zusammen-



Bei Lingshühnen. Etwa 25 cm hoch.



Abb. 9, 10, 11. Fengshui-Säulen in der Provinz Shansi bei Lingshühnen und P'ingyanfu.



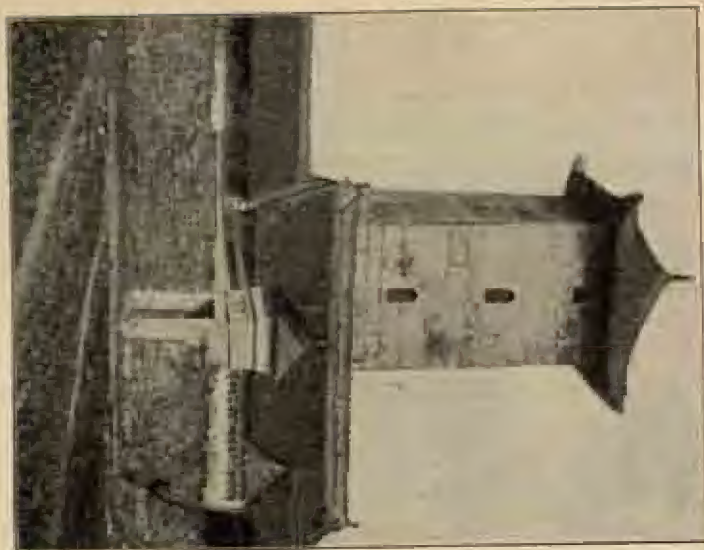
gesetzt, entwickeln sich aus Sockeln durch geometrische Überführungen und steigen steil kegelförmig und pyramidal oder ganz gerade vom Erdboden auf. Viereckig, achteckig oder rund, oft in Verbindung dieser Motive, sind sie gelegentlich durch Gesimse geteilt, enden aber stets fast unvermittelt in einem ausgesprochenen Knopf oder einer knappen spitzen Haube nicht buddhistischer, aber auch nicht taoistischer Herkunft. Meist haben diese Säulen eine recht bescheidene Höhe, oft nur von einigen Metern, erheben sich aber zuweilen bis über 20 Meter und beherrschen dann das weite Tal, in dem sie in der Regel stehen.

Zweifellos verdanken sie Entstehung und Bedeutung den westlichen Einflüssen. Die Parallelen, insbesondere mit persischen und islamitischen Monumenten, liegen auf der Hand, sollen hier aber nicht weiter verfolgt werden. Dazu müßte größeres Material vorhanden sein und es müßten auch die Baudenkmäler der Provinz Kansu herangezogen werden, deren Kenntnis mir fehlt. Die innere Verbindung mit dem Phalluskult, an den eine oberflächliche Betrachtung bei manchen Turmformen denken lassen könnte, kommt zweifellos nicht in Frage. Immerhin ist es möglich, daß Vorbilder aus diesem Kult rein formal einen Einfluß auf die Gestalt der Fengshui-Säulen gehabt haben.

Um die Entstehung solcher Säulen auf chinesischem Boden und aus chinesischem Gedanken zu begreifen, muß man sich anderseits an die vielen Maste aus Holz, Eisen und Stein erinnern, die als Wegemale oder Kennzeichen von Hausfassaden, z. B. in Peking, und von ganzen Baugruppen gerade in Nordchina überaus häufig zu finden sind, ferner sich erinnern an die einzeln stehenden freien Säulen an Grabmälern und Palästen, an die buddhistischen Weihpagoden in Stelen- und Säulenform. Man wird eine Verwandtschaft der eigenartigen Fengshuisäulen in Shansi mit dem weitverbreiteten Baugedanken feststellen, der überall in China zu solchen Säulen und Masten und senkrechten Wahrzeichen in Linienform führte, und der durch die Heraushebung und Weihe eines heiligen Bezirkes dem innersten Gedanken buddhistischer Pagoden entspricht, die gleichfalls die religiösen Kräfte eines Bezirkes sammeln und sie letzten Endes in den Äther ableiten wollen.

Gerade im Hinblick auf die Vereinigung aller dieser Zusammenhänge verdient an das Ende dieser Übersicht ein Monument gestellt zu werden, das als Pagode bezeichnet wird, zugleich aber die Be-

Tafel VI.



K'ueising-Turm, genannt Mo-ta, Tsch-sienpagode, in Suchou, Provinz Kiangsu.



Kiang-t'a, der Turm der großen Moschee, in Canton.



ziehung der fremdartigen Fengshui-Säulen in Shansi mit dem Islam in ein helles Licht rückt. Es ist die oft erwähnte mohammedanische Minaretpagode des milden Glanzes, Kuang t'a 光塔, in Kanton (Taf. VI, Bild 2). Sie steht südlich der Hua t'a, der Blumenpagode, in der Straße, die nach der Pagode Kuang T'a-Straße heißt, und ist verbunden mit einer „Moschee, die in sich das Heilige birgt“, Huai sheng sze 懷聖寺. Moschee und Minaret sind verknüpft mit dem frühesten Auftreten des Islam in China. Die Chronik von Kanton behauptet, daß Mohammed selbst alsbald nach der Hedschra seinen Onkel mütterlicherseits zur Verbreitung der neuen Lehre nach China gesandt und daß dieser das Kloster erbaut habe. Das muß also etwa um 650 gewesen sein, ungefähr gleichzeitig als Hüen Tsang nach seiner Rückkehr aus Indien von Sianfu aus den Buddhismus verbreitete. Und zur selben Zeit, als Hüen Tsang in Sianfu seine Wildganspagode erbaute, wurde auch die mohammedanische Kuang t'a in Kanton errichtet, angeblich als Grabmonument für jenen Sadi Wakas, der unter dem Turm, nach anderen Nachrichten allerdings in einem besonderen Grabmal nördlich der Stadt, beigesetzt sein soll.

Aus diesem Ursprung mag sich die fremdartige Gestalt der Pagode erklären lassen, mit der man bisher nie etwas Rechtes hat anfangen können. Sie spiegelt in gleicher Weise westasiatischen Einfluß wider, wie es die Fengshui-Säulen in Shansi tun, deren Motive über Land nach China kamen. Mit diesen ist das Pagoden-Minaret in Kanton aufs engste verwandt. Es ist rund, kegelförmig zugespitzt, mit einer Plattform versehen, auf der eine schlanke Säule als Spitze aufsitzt. Diese endet in zwei Gesimsen, zwischen denen eine Laterne vielleicht wirklich zur Anbringung eines Lichtes dient, und in einem kleinen Knopf. Nach verschiedenen Nachrichten, die sich allerdings widersprechen, soll die Gesamthöhe des Turmes 48 m, der untere Umfang 22 m betragen. Eine Wendeltreppe führt im Innern hinauf zur obersten Plattform, die für den Ausrufer dient. Das Licht mag den Arabern, deren Schiffe damals einen regen Handelsverkehr mit China und insbesondere mit Kanton unterhalten haben müssen, ein vertrautes und zugleich religiöses Leuchtfeuer gewesen sein. Vielleicht ist es dieser Zusammenhang mit dem arabischen, aber natürlich auch dem chinesischen Schiffsverkehr, der zu einem echtchinesischen Vergleiche führte. Die

Geomanten sagen: „Kanton ist wie eine Dschunke, die beiden großen Pagoden innerhalb des Westtores sind die Masten, der fünfgeschossige Turm auf der Nordmauer, oben auf dem nördlichen Berge, vor dem die Stadt sich ausbreitet, ist das hohe Heck“<sup>1</sup>.

Es verdient Beachtung, daß die Araber es wagen konnten, ein hohes Bauwerk in ihren fremden Formen in Kanton zu errichten oder für sich in Anspruch zu nehmen, und daß ihnen das überhaupt gestattet wurde. Denn in der Zeit, als sich der Buddhismus mit aller Kraft, auch im Süden Chinas, im siebenten Jahrhundert verbreitete, schufen die Mohammedaner durch diesen Turm ein gleiches Propagandamittel für ihre Lehre, wie es die Pagoden für den Buddhismus waren. Ein zweites ähnliches großes Beispiel von Minaretbauten in China ist mir nicht bekannt. Der Hinweis aber erscheint wichtig, daß an einigen Pagoden sich Plattformen in deren Höhe finden, die sonst in China ganz ungewöhnlich sind, nämlich in Yenchoufu in Shantung und im T'ien ning sze in Changtsefu in der Provinz Honan. Das Auftreten derartiger islamitischer Motive an Pagoden verdient um so größere Beachtung, als die Pagoden von Yenchoufu und Changtsefu gleichfalls in den Beginn des 7. Jahrhunderts, also etwa gleichzeitig, zu setzen sind mit der Minaretpagode von Kanton. Weitere Nachforschungen über islamitische Turmarchitektur in China werden zweifellos weitere Bindeglieder zutage fördern zwischen China und Westasien, noch abseits vom Buddhismus, und zugleich Eindringen und Verbreitung des Islams selbst in China näher beleuchten. Da bei den Fengshui-Säulen von Shansi und bei den K'ueising-Türmen dem Baugedanken nach eine Verwandtschaft mit den Minaretpagoden vorliegt, anderseits die K'ueisingtürme, wenn sie auch auf gewissen altchinesischen Vorstellungen beruhen, doch erst im chinesischen Mittelalter aufzutreten scheinen, so scheinen hier interessante Zusammenhänge zu bestehen, denen man noch aufmerksam nachzugehen hat.

<sup>1</sup> Vgl. Grundriß in meinem Band II *Gedächtnistempel*, S. 36.



## ÜBER SKELETT-DARSTELLUNGEN IN ASIA MAJOR.

Von REINHOLD F. G. MÜLLER.

Unter der Bezeichnung Skelett wird im modernen Sinne allein das nackte Knochengerüst verstanden. Die spielerische Zeichnung des japanischen Künstlers Kyosai spiegelt diesen angeführten Begriff wieder (Abb. 1). Und nach demselben Gesichtspunkt wären jene Nachbildungen menschlicher Knochen in vollendeter Holzschnitztechnik der Japaner einzureihen wie auch zahlreiche, gleichfalls neuzeitliche Fachzeichnungen anatomischen Charakters in Ostasien. Aber trotz allen bodenständigen Gepräges in diesen Beispielen wird eine wesentliche, fremde Beeinflussung nicht bestritten werden



Abb. 1.



Abb. 2.

können, und zwar eine solche aus Europa, wo in den letzten vier Jahrhunderten die Darstellung des Skelettes und seiner Teile eine eingreifende Ausbildung oder Entwicklung erfuhr infolge der wissenschaftlichen, autoptischen Forschung auf dem Gebiete der Anatomie. Eine rückläufige Aufrollung der Untersuchung erscheint deshalb untunlich.

Bei einer Umschau in der Frühzeit fallen die ziemlich häufigen Bildnisse auf, welche im Bereich der Mittelmeerländer zum Thema herangezogen werden können. Jedoch schon die altägyptischen Darstellungen, welche genetisch wohl als älteste angesprochen werden müssen, weisen eine andere Färbung des Skelettbegriffes auf, nämlich den des mumifizierten menschlichen Körpers<sup>1</sup>. Und mit der zweifellos erfolgten Übertragung dieses Vorbildes aus dem Nillande in den griechisch-römischen Kulturkreis dürfte auch in jenen Fällen die entsprechende Anschauung übernommen worden sein. Daher kann nicht der Äußerung v. Bissings beigeplichtet werden, daß der

<sup>1</sup> v. Bissing: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Bd. 30, S. 63 ff. Gressmann, *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften Jahrg. 1918, Philos.-histor. Klasse Nr. 7*.



Griechen in aller Treue den Knochenmann bildete, wie ihn seitdem die künstlerische Tradition bewahrt hat. Gewiß mögen wiederholt in Bildwerken die knöchernen Anteile aus naheliegenden Gründen hervorgehoben worden sein, sogar mit einer Betonung, daß sich der Gesamteindruck der modernen Auffassung sehr nähert, besonders bei räumlich eingegengten Ausführungen. War jedoch der Künstler in den Ausmaßen oder durch technische Hindernisse nicht gebunden, so kann nicht überraschen, wenn in der Grabkammer bei Kumae ein Flachrelief als Skelette mumifizierte Menschenkörper wiedergibt (Abb. 2). Eine Sonderung letzter unter einer Bezeichnung wie Lemuren, Larven u. a. gegenüber dem Namen Skelett entspricht aber nicht dem unterschiedslos vermischten Sprachgebrauch in der alten Literatur. Die vollkommene Isolierung des Knochengerüsts aus den überdeckenden Teilen mußte zudem den Alten im allgemeinen bei ihrer großen Scheu vor der menschlichen Leiche eine ungewohnte Vorstellung hervorrufen; es lag viel näher, das Gerippe mit Haut überspannt zu lassen und etwa noch mit den Teilen, welche nach einem Austrocknungs- oder Auszehrungsprozeß übrigblieben. Dafür spricht auch etymologisch eine Ableitung von *σκαλερός* aus *σκέλλω* (ausdörren). Die ärztliche Forschung, welche zu einer künstlerisch-bildenden Fähigkeit in Wechselbeziehung steht, hat nachweislich keine Vertiefung der Darstellung verursacht. Bis zu welchem Grad die anatomischen Untersuchungen in Alexandria (und nur dort) eine bildmäßige Fixierung erreicht haben, ist zwar unbekannt. Die späteren Ärzte, vor allen der maßgebliche Galen, haben aufgegeben, zu anatomischen Studien den menschlichen Leichnam praktisch und vorzugsweis zu benutzen.

Die hier gestreiften Fragen nach dem hellenischen Skelettbegriff sind viel besprochen und umstritten worden<sup>1</sup>. Aber auch bei Zurückhaltung ist zum wenigsten einzuräumen, daß im Mittelmeerkreis die Skelettdarstellung in Form des ausgedörrten oder mumifizierten Menschenkörpers durchaus eine herrschende war. Und für eine derartige Bewertung zeugt ihre Fortpflanzung durch die Jahrhunderte der Spätantike und des Mittelalters. Denn an der Wende

1 Zur Literatur und Übersicht: Olfers, *Über ein Grab bei Kumae*. *Berliner Akademie der Wissenschaften*, 4. 11. 1830. Alexander, *Zur Kenntnis der irdischen Weibgeschenke nebst Bemerkungen über anatomische Abbildungen im Altertum*. *Anatomische Hefte*, 1. Abt., 90. Heft (Bd. 30. H. 1).

des 15.—16. Jahrhunderts enthalten ärztliche Zeichnungen des Knochengerippes noch die Rudimente antiker Anschauung<sup>1</sup>.

Für Asien hat die hier umrissene hellenistische Betrachtungsart deshalb Bedeutung, weil ihr Analogon dorthin übertragen wurde. Dieser Transport erfolgte durch die alte Landschaft Gandhāra.<sup>2</sup> In jenem nordwestlichen Grenzlande Indiens begann bekanntlich ungefähr um Christi Geburt die hellenistische Kunst als Gegenstand ihrer Betätigung den Buddhismus aufzunehmen und in oder wegen dieser Verbindung über ganz Asien auszuströmen. Hier entstanden auch jene Gestaltungen Buddhas, welche allen seinen Bildwerken in Asien — mehr oder weniger abgewandelt — im Ursprung zugrunde liegen:

Unter diesen Gandhāra-Vorbildern finden sich auch Darstellungen des Buddha während seiner Büsserzeit; und hierin wären jene Analoga zu erblicken, welche die hellenistische Betrachtungsweise des skelettierten Menschenkörpers wiedergeben. Am bekanntesten und am besten erhalten ist die Skulptur aus dem Museum Lahor (Abb. 3). Im Gesamteindruck ist die hellenistische Beeinflussung wohl evident. Indisch ist die Sitzart. Der Krobylos ist kaum mehr zu erkennen und entwickelt sich bereits zum Intelligenzknorren, von dünnsträhnigen Locken überdeckt und umrahmt. Die Schultermuskulatur und ihre Nachbarschaft verraten genaue Beobachtung der wirklichen Verhältnisse, weniger die Behandlung der Halsweichteile;

1 Sudhoff, *Studien zur Geschichte der Medizin*, 4, Taf. 9. In diesen Studien und im Archiv für Geschichte der Medizin sind die zahlreichen und grundlegenden Untersuchungen des genannten Autors über die Tradition der anatomischen Graphik enthalten.

2 Zur Datierung der Gandhāra-Plastik: Bachhofer in *Zeitschrift für Buddhismus*, 6, 1, S. 4 ff. Eine kritische Übersicht der neuesten Forschungen (Ausgrabungen) bietet Lüders in der Deutschen Literaturzeitung, 1924, Sp. 1861 ff. Hier auch Hinweis auf die Bedeutung der Stadt Takṣaśilā (der Makedonier Taxila) für Medizinschulen (cf. Mahāvagga VIII, 1, 6 zit. nach Fick). Die Annahme einer Übertragung der Griechenmedizin durch Gandhāra ist verlockend. Der Vergleich allgemeiner Systematik kann aber nicht zur Lösung führen (betr. Humoralpathologie cf. Jolly, *Medizin*, s. 18 ff. Pneumalehre cf. Mitteilungen z. Geschichte d. Medizin u. d. Naturwiss. 1924, S. 362). Auch der umgekehrte Einfluß hat sich gleichfalls bisher nicht beweisen lassen, wie Chakraberty will (*An Interpretation of Ancient Hindu Medicine*). Die teilweise schwer datierbaren Einzelheiten lassen noch keine Verallgemeinerungen zu.





Abb. 3.

und ohne eine getreue Wiedergabe des tatsächlichen Verlaufes der Brustadern trägt diese Modellierung doch zum Eindruck einer gewissen Realistik bei. Das indische Normideal der menschlichen Gestalt verlangt zwar eine große Breite des Schultergürtels gegenüber dem Becken, doch erscheint vorliegendenfalls der Abstand der Darmbeinvorsprünge übermäßig verringert. Die Vermehrung der Rippen — hier mindestens um die Hälfte ihrer wirklichen Anzahl — wird auch bei griechisch-römischen Bildnissen angetroffen, jedoch niemals die eigenartige Einteilung des Brustbeines.

Den gleichen Typ geben zwei weitere Darstellungen aus Gandhāra wieder, aber unter geringerem Hervorheben der Skelettierung; die eine ist im gleichen Museum, wie die zuvor geschilderte, aufgestellt, die andere im Britischen Museum<sup>1</sup>. Beidemale ist der bühende



Abb. 4.

Buddha in eine Gruppe seiner Umgebung eingefügt. Wenn berücksichtigt wird, daß zu den Kompositionen der Gandhāra-Reliefs häufig vorbildliche Einzeltypen verwandt wurden, so ist die Möglichkeit gering, in den einzelnen Personen und auch in dem Buddha Originale zu vermuten.

Eine chronologische Einreihung der Beispiele kann erstrebt werden nach dem Grade der Naturtreue in der Nachbildung. Aus diesen Gesichtspunkten heraus müßte dem vierten Beispiel aus Gandhāra ein höheres Alter und eine originalmäßige Bewertung zuerkannt werden (Abb. 4). Gegenüber dieser Statue aus dem Museum

Peshawer erscheint der zuerst besprochene Buddha (Abb. 3) zusammengestückt, wenigstens vom anatomischen Standpunkt. Obwohl die Kompilation im Beispiel aus Lahor trotz der zuvor nachgewiesenen fehlerhaften Anwendung immerhin eine beträchtliche Realistik vorzutäuschen vermag, so sind die Beziehungen des Peshawer-Bildes zur Wirklichkeit offensichtlich enger, einheitlicher und unkomplizierter. Es sei nur die Nachbildung des Schädels, besonders der Augenhöhlen, und die Proportionierung, z. B. bei dem Brustkorb, den Knien usw., wechselseitig gegenübergestellt. Aber auch die rein künstlerische Auffassung des Mienenspiels ist bei dem Peshawertyp die höherstehende und hellenistisch ursprünglichere. Die frühzeitige Aufnahme von Marshall mag diese Behauptung be-

<sup>1</sup> Foucher, *L'Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, Tome I, S. 381, Fig. 193 und S. 397, Fig. 200.



weisen (*Journ. of the Royal Asiat. Soc.* 1908 Pl. VI, 1). (Abb. 4a.)

Zur Stützung der späten Datierung der Lahor-Darstellung läßt sich mit beschränkter Beweiskraft auch die Replik aus Bangkok heranziehen (Abb. 5). Sie lehnt sich mit einer Kongruenz an ihr Vorbild an, daß Besonderheiten nicht aufgeführt zu werden brauchen; höchstens wäre die gleichartige Stilisierung der Partie von Augenhöhlen und Nasenwurzel erwähnenswert, sowie die gleichfalls hier hervortretenden Brustadern.

Mit dem Aufzeigen der Bronze aus Siam ist der Nachweis der Übertragung des skelettiierten Buddhatypes aus Gandhāra in süd östlicher Richtung erbracht. Die Abwandlung der Form ist hierbei, wie bei allen anderen Gandhāra Vorbildern, durch lokale Gründe bedingt und ersichtlich. Vielleicht basiert auf dieser Abwandlung im letzten Beispiel das Fehlen des Brustbeines. Die Stilisierung der Gewandfalten hatte sich zudem ausgebildet, eine Anlehnung hieran ist daher gut möglich, wie auch umgekehrte Vorgänge wahrscheinlich sind<sup>1</sup>. Der Transport dieser Skelettdarstellung nach dem Südosten ist aber nicht als Einzelfall anzusprechen. Denn die birmani-



Abb. 4a.

<sup>1</sup> Vergl. die Faltung der Brustgewandung in: A. Stein, *Sriindia*, Vol. IV, Pl. CXXXVIII, H. B. iii. ool.



Abb. 5.



Abb. 6a.

schen Glasuren von Pukam bewahren den gleichen Skeletttyp<sup>1</sup>. Und bei einer vollständigeren und kenntnisreicheren Durchforschung dürfte sich hier, wie auch später, noch manches einschlägige und beweisende Material vorbringen lassen. Im Anschluß sei noch erwähnt, daß die skelettierte Darstellung des Buddha aus Gandhāra wohl in die Bilder der Jaina-Asketen übergegangen sein kann<sup>2</sup>, da eine Verbindung des Buddhismus mit einer Systematik der Jaina-Kunst durchaus möglich erscheint<sup>3</sup>.

Die Skelettbildnisse, welche in Gandhāra ihren Ursprung nehmen, sind nicht die einzigen der Inder. Entsprechende Darstellungen finden sich auch unter



Abb. 6b.

<sup>1</sup> Grünwedel, *Buddhistische Studien* (Veröffentlichung u. d. Kgl. Museum f. Völkerkunde 5), S. 6 und 12.

<sup>2</sup> Grünwedel, l. c. S. 8.

<sup>3</sup> B. Laufer, *Citrakūṭa* (Einleitung). Nach den Ausgrabungen ist das Vorkommen der Jainakunst in Taxila nicht ausgeschlossen (cf. Lüders, Sp. 1864, in Anm. 4).



den Reliefs der Felsentempel von Elurā. Diese letzten könnten zeitlich früher angesetzt werden, als diejenigen aus Gandhāra, denn die Entstehung der genannten Tempelanlagen hat etwa im dritten vorchristlichen Jahrhundert begonnen. Bei den Elurā-Bildwerken herrscht bekanntlich in kunsthistorischer Hinsicht ein persischer oder vorderasiatischer Einfluß, inwieweit bei den folgenden Einzelanführungen, kann hier nicht erörtert werden.

Die Beispiele von Skelettdarstellungen betreffen in Elurā die Göttin Kālī — in ihrer Form als Bhīṛṅgī und Chāmūṇḍā — sowie ihren Gatten und sind den Reliefs der Rāmeśvara-Höhle (Abb. 6) und der Nīlakanṭha-Höhle (Abb. 7) entnommen. Bei mehreren dieser Gestalten findet sich eine Anreicherung der Rippen, welche in das Brustbein münden, und ferner eine Einteilung des Brustbeines selbst in eine Reihe von Gebilden, die einer Wirbelung gleichkommen. Ob diese unnatürliche Segmentierung von irgendwoher übernommen ist, konnte bisher nicht ermittelt werden, ein Zusammenhang mit Gandhāra kann nicht ausgeschlossen werden. Naheliegend ist, daß der Bildhauer die Einteilung und Beziehungen der Rippen und Rückenwirbel auf das Brustbein übernommen hat, zumal seine Kenntnisse

doch wohl nur auf gelegentlicher Beobachtung einzelner Knochen-  
teile beruhte, entweder an den zerfallenen Resten eines Knochen-



Abb. 7.



Abb. 8.

gerippes oder den freiliegenden Knochenteilen einer verwesenden Leiche. Dazu kommt, daß das Brustbein in Höhe des Ansatzes der zweiten Rippen ein knorpeliges Gelenk besitzt, welches bei alten, morschen Knochen auseinanderbrechen kann. Eine weitere Teilung täuschen die Ansätze der folgenden Rippen vor durch die Vertiefungen in den Seitenkanten des Brustbeines, welche allerdings niemals auf die sichtbare Vorderfläche übergreifen. Immerhin könnten derartige Erfahrungen zu der eigenartigen Gliederung des Brustbeines beigetragen haben<sup>1</sup>.

Eine neuartige Eigentümlichkeit tritt in Elurā in der bildnerischen Behandlung der Arme und Beine auf. Zwischen zwei Längskannelierungen der Ober- und Unterarme, sowie der Ober- und Unterschenkel, zieht sich je ein säulenartiger Wulst hin, welcher wohl den Hauptknochen des betreffenden Gliedes vorstellen soll. Daneben lagern sich beiderseits ähnliche Längswülste, für welche die Deutung geschrumpfter Muskulatur übrigbliebe. In Höhe der Gelenke erweckt das Verwischen der Konturen oder Kannelierung den Eindruck einer Bindung durch Gelenkbänder, so daß der Gesamteindruck der Glieder sich dem eines Bündels stabartiger Walzen nähert. Die Unnatürlichkeit dieser Bildungen beleuchtet nun scharf die starre Tradition in der Reihe derjenigen Skelettdarstellungen, welche von den Vorbildern aus Elurā abzuleiten sind. Eine Chāmudā aus dem nördlichen Indien — um 1000 datiert — weist diese beschriebenen Gliederformen auf (Abb. 8); desgleichen eine Reliefskulptur der Kālī aus Nepal (Abb. 9), und solche aus der Gegend des heutigen Bombay (Abb. 10). Bei letzterer besteht eine Verdreifachung des Brustkorbes, welche — wie auch die Vermehrung der Arme bei den drei späteren Bildnissen — gerade bei Knochendarstellungen auf eine Abnahme der Anlehnung an die Wirklichkeit deuten. Für einen Verfall in der Naturtreue spricht auch die Stillisierung der Schädel zu Füßen der Göttin aus Nepal, desgleichen die dellenförmige Vertiefung am Bauch, als unverstandene kahnförmige Einsenkung der Vorbilder aus Elurā. Die beiden zuletzt

<sup>1</sup> Es darf aber hierbei nicht unerwähnt bleiben, daß nach griechischen Anschauungen, soweit sie Galen gesammelt hat (II, 13), das Brustbein gelenkig geteilt ist, entsprechend den Rippenansätzen. Die Basis bietet tierische Anatomie. Ähnliche Annahmen werden von Kazenelson bei den alten Juden behauptet (Kobert, *Historische Studien*, V, 197—200), von Preuß (*Biblisch-talmudische Medizin*, 73) aber bezweifelt.





Abb. 9.

genannten Bilder dürften vermutlich das geringste Alter haben. Vorzüglich bei diesen fällt die verhältnismäßig weichteilreiche Modellierung des Antlitzes der Göttin auf und könnte die Absicht einer Skelettdarstellung in Zweifel ziehen. Derartig fremdgefühlsmäßigen Überlegungen widerspricht die ausdrückliche Bezeichnung

dieser Form durch die Hindus als Kankālīni-Kālī, d. h. Gerippe-Kālī.<sup>1</sup> Nebenher bemerkt scheint der Skelettbegriff ziemlich eng mit der besprochenen Göttin verknüpft zu sein. Denn wo bildnerisch die Gestalt der Kālī mit der ihres Gatten zum Mannweib (Ardha-nārī) verschmilzt, tritt die Skelettform in der Umgebung auf, auch mit der eigenartigen Gliederbildung.<sup>2</sup>



Abb. 10.

Damit wären zwei Reihen von traditionellen Skelettdarstellungen für Südasien in vorhergehenden Zusammenstellungen entwickelt. Die Betrachtung erfolgte vorzugsweise aus anatomischer Perspektive; danach — aber teilweise auch in kunsthistorischer Hinsicht — treten die Vorbilder beider Reihen mit einer gewissen Entwicklung auf, und zeigen in ihrer Fortpflanzung keine nennenswerte weitere Ausbildung sondern eine Abwandlung und gewisse Stilisierung, welche als Verfall zu beurteilen ist. Während die Kālī-Reihe sich nicht weit von ihrem Ursprungsgebiet zu entfernen

scheint, drängt das Bild des Asketen-Buddha in dieser Folge weit nach dem Südosten vor, entsprechend der Verbreitung der Gandhārakunst.

Wie schon eingangs angedeutet, besteht zwischen dem Bedürfnis nach wissenschaftlicher Fixierung und der künstlerischen Entwicklung des Skelettbildes eine gewisse Abhängigkeit<sup>3</sup>. Die ärztliche Forschung kann wohl einen einschlägigen Kunstverfall hin-

1. Ziegenbalg, *Genealogie der malayrischen Götter* (Madras, 1867), S. 173.

2. Lefmann, *Geschichte der alten Indiens*, S. 354. Nach Burgeß, *Archaeological Survey of India* 1874, Pl. XIX, 3.

3. Der Vorwurf des Plagates an dem Künstler Leonardo da Vinci, welcher gegen den Anatomen Vesal erhoben wurde, beleuchtet deutlich diese Wechselbeziehungen. Von indischer Seite behandelt Banerjee die Angelegenheit (*Hellenism in Ancient India*, S. 192).





Abb. 11.

dernd beeinflussen und mittel- oder unmittelbar zum Träger einer Weiterentwicklung werden. Gewiß mögen in Indien Sitte und religiöse Vorstellungen erschwerend einer weiteren Ausbildung anatomischer Erkenntnisse im Wege gestanden haben, soweit bekannt fehlten dort aber auch Menschen und besonders Ärzte, welche aus dem gegebenen Niveau in dieser Richtung ernstlich emporstrebten. Unter den alten Ärzten gibt nur Suśruta einen recht kurzen Anweis zur Autopsie mit sehr primitiver Technik<sup>1</sup>. Die indischen Medizinlehren liefen in anderen Bahnen weiter. Und wenn später einmal ein ärztlicher Forscher, wie Dayānand Sarasvatī, vor einem angeschwemmten menschlichen Leichnam die Realität der Yoga-Physio-Anatomie bezweifelte, so wird nur von der negativen Phase seiner Erkenntnis berichtet<sup>2</sup>.

1. *Suśruta*, III, 5, 49—50.

2. v. Glasenapp, *Der Hinduismus*, S. 295, Abs. *Der Sanatana-Dharma*, S. 174—175.



Abb. 12

Von Gandhāra strahlte noch in einer zweiten Haupt- richtung die hellenistische Kunst aus: über die sogenannten Seidenstraßen nach Ostasien. Dabei boten die Verhältnisse, unter denen dieser Transport stattfand, mehr Schwierigkeiten als in Südasien<sup>1</sup>. Ferner trat

1 Hilfsdisziplinen, wie sie die medizingeschichtlichen für asiatisches Gebiet bisher vorstellen, können fachwissenschaftlicher Unterstützung nicht entbehren. Soweit kunstgeschichtliche Fragen hier berührt werden, kommen aber lediglich die Ergebnisse der archäologischen Forschung in Betracht. Als hauptsächlichste, hier und schon zuvor benutzte Literatur sei genannt: außer den speziellen Arbeiten Grünwedels über Alt-Kutscha, Idikutschari und die übrigen Kultstätten, vor allem das bahnbrechende kleine Buch, *Buddhistische Kunst in Indien*; ferner die monumentalen Werke des anderen Leiters der Turfanexpeditionen, A. v. Le Coq, *Chotscho*

und *Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien*. Den Untersuchungen dieser beiden Gelehrten hat der Verf. versucht zu folgen. Die Materialien von M. A. Stein bieten nicht anderes Einschlägiges.

Der indische Bildhauer stellte bekanntlich vor der Gandhāra-Ära die Person Buddhas überhaupt nicht dar, statt ihrer einen leeren Thron mit einem Schirm darüber. Dann nahm er die Gandhāra-Vorbilder an, griff bei seinen Werken auf sie immer wieder zurück und verhielt sie unter einer so strengen Bewahrung der Form, daß er auch an den Eigenschaften getreulich festhielt, welche er ganz offensichtlich nicht verstand. Eine solch starre Kunsttradition spricht eindringlich für die Bewertung der hellenistischen Gandhāra-Kunst seitens der Inder und muß oder mußte auch eine entsprechende, rückblickende Kritik auslösen. Eine Abwandlung der ursprünglichen Formen ist natürlich ebenso unvermeidbar gewesen wie eine solche inhaltlicher Momente. Es besteht kein Anlaß, irgendwie



— vielleicht nach Vorgang in Gandhāra — sicherlich infolge Mangels an geeignetem Gestein ein Wechsel im Material der Plastik im Seidenstraßengebiet ein. Das Hervortreten der bildebenen Kunst kann hierdurch zum Teil begründet werden, obwohl Malerschulen in Gandhāra zwar nicht nachgewiesen sind, aber nach der Art der Plastik doch wahrscheinlich bestanden haben.

In den Höhlentempeln von Qyzil bei Kutscha weist eines der Wandgemälde der „Pfauenhöhle“ Buddha als Büsser auf (Abb. 11). Die Übereinstimmung des Bildes mit den eingangs geschilderten Plastiken aus Gandhāra ist so augenfällig, daß sie keiner Erläuterung bedarf. Der Umstand, daß der büssende Buddha nach der Legende gar nicht mit den in seiner Umgebung gezeichneten Töchtern Māras in Beziehung gesetzt werden kann, unterstreicht noch die Gandhāra-Tradition des Buddhabildes<sup>1</sup>. Gleichfalls bei Kutscha ist in der „Seefahrerhöhle“ der skelettierte Körper eines Mannes in Höhlenstrafen wiedergegeben<sup>2</sup>. Auch bei diesem Bilde hat der Gandhāra-Typ ohne Zweifel zum Vorbild gedient, obwohl es sich inhaltlich nicht mehr auf Buddha bezieht (Abb. 12).



Abb. 13.

Hier ist wieder die schon mehrfach erwähnte Einteilung des Brust-

andere Verhältnisse in dieser Hinsicht für den Weg nach Ostasien zu supponieren. Dagegen traten dem Transport auf den alten Handelsstraßen durch Zentralasien bedeutende äußere Hindernisse in den Weg. Anders als in Südasien lief hier der Strom kriegerischer Bewegungen und Völkerwanderungen der Übertragung zuwider, ohne daß ein effektives Ausweichen möglich war. Dazu kamen territoriale Erschwerungen, wie hohe Gebirgspässe und Wüsten, für das Vordringen der Gandhārakunst nach Ostasien.

<sup>1</sup> Grünwedel, *Alt-Kutscha*. Textband II, 16. Cf. A. Stein, *Serindia*, pl. LXXV u. LXXVII.

<sup>2</sup> Nach Grünwedel. I. c. II, 53 r.: *Mātrakanyaka*.

beines deutlich erkennbar, welche auch in dem Bilde der Pfauenhöhle angedeutet.

Dieser Skelett-Typ ist auch in die alte ärztliche Graphik übergegangen. In der Ruinenstadt Chotscho wurde eine buddhistische Buchrolle gefunden, auf deren Rückseite sekundär ein uigurischer pharmakologischer Text aufgeschrieben war. In diesen waren — jedoch ohne inhaltlichen Bezug — drei rohe Linienzeichnungen eingestreut; die eine erinnert in ihrer Gesamtform und dem Hervorheben der Rippen an das Gandhāra-Skelett (Abb. 13). Mutmaßlich liegt hier ein Schema für Schröpf- oder Brennstellenbilder vor<sup>1</sup>. Vorweg und nebenher sei bemerkt, daß die Chinesen bei topographisch-anatomischen Zeichnungen oder Plastikmodellen das Hervortreten der Knochenteile begünstigten und möglicherweise aus einer entsprechenden Tradition beibehalten haben. Denn die Überlieferung hat auch bei diesem Gandhāratypus zweifellos nach China stattgefunden und ist unter Abwandlung an Beispielen erkennbar. Es sei hier nur eine kleine Buddhastatue angeführt, welche die chinesische Abteilung des Völkerkunde-Museums in München als letzte, abgewandelte Replik aus der Asketenreihe bewahrt<sup>2</sup>.

Eine gewisse, inhaltliche Freiheitlichkeit nämlich, welche sich nicht auf die bildliche Wiedergabe des Buddha beschränkt, korre-

<sup>1</sup> *Archiv für Geschichte der Medizin* (Sudhoff-Festschrift), S. 22, Fig. 3.

<sup>2</sup> Hinweis und Demonstration sei auch an dieser Stelle Herrn Prof. Dr. Schermann verdankt. Es handelt sich um eine kleine Bronze in grober Ausführung; der typische Sitz der Ruhe ist aufgelöst durch Hochziehen des rechten Knies, über dem die Hände sich verschränken. Die Skelettierung ist am meisten an den Rippen angedeutet. In gleicher Art (auch Sitz) cf. A. Getty, *The Gods of Northern Buddhism*, pl. X, XXXIX, c.

„Der vom Gebirge kommende Buddha“ wird von Adam auf die Urform von Gandhāra (Abb. 4) zurückgeführt. Ein direkter Zusammenhang kann aber nicht angenommen werden. Denn die hier aus Gandhāra verfolgten Typenreihen nehmen sämtlich die sitzende Meditationsstellung (tibet. *rdz-ye-skyil-bang*) ein. Schon auf dem Wege nach Osten treten mehr oder weniger skelettierte Formen in stehender Körperhaltung auf, wie nachfolgend gezeigt. Weitere Beispiele ließen sich entnehmen: A. v. Le Coq, *Chotscho*. Daß eine gewisse Beeinflussung aus Gandhāra bei letzteren mitgewirkt haben kann, ist nicht zu bestreiten. Trotzdem muß in den stehenden Formen der Ursprung des genannten ostasiatischen Śramaṇa Gautama erblickt werden und auch hierbei nicht einmal gradlinig. Denn das Bild ist jung (18. Jahrh.) und in China traten erheblich frühere Paralleldarstellungen auf, so z. B. ein Arhat-Bild um 900 (Fischer in „*Das Licht des Ostens*“ S. 395).



spondiert mit einer solchen der Form: so in der Darstellung der Pretas<sup>1</sup>. Eigentümlich und gemeinsam ist allen den Bildern dieser Höhlenbewohner der eingezogene Bauch, wie bei dem Skelettkörper Buddhas. Die Abbildung geblähter Bäuche ist zwar bekannt, kommt aber nicht in Bildnissen vor, bei denen ein direkter Zusammenhang mit den hier abgehandelten Kreisen ersichtlich ist, so beispielsweise in den Höhlenbildern tibetischer Lebensräder<sup>2</sup>.

An den Seidenstraßen treten aber auch Malereien von Knochen auf, sogar im selben Raum des Gandhārasketts, welche sich von der Tradition des mumienartigen Körpers lösen und auf direkten Beobachtungen fußen. Die Motive entspringen dem religiösen Asketenleben oder dienen zu seiner Illustrierung, vor allem durch den Totenschädel (oder durch das Skelett) neben dem Mönch und auch allein, in stilisierter Form. Derartige Bilder müssen sich einer gewissen Bevorzugung erfreut haben<sup>3</sup>. Selbst ohne genaue Kenntnis des Teiles vom Material, welches nicht vollkommen zugänglich ist, kann man kaum fehlgehen mit einer Annahme, nach welcher der Effekt im Vordergrund der Darstellung stand und beabsichtigt war. Deshalb wurden Einzelheiten vernachlässigt, so daß in einem allerdings erheblich zerstörten Bild der Seefahrerhöhle kaum erkannt werden kann, ob es sich um den Becken- oder Schultergürtel hier handelt. Andererseits ist der Schädel in der Totentanzgruppe der Rotkuppelhöhle so überraschend naturgetreu ausgeführt, daß an der Modellbenutzung eines wirklichen Totenkopfes kein Zweifel herrschen dürfte (Abb. 14).

Auch bei der Skelettdarstellung aus Šikšim (Quarašahr) der russischen Expedition scheinen direkte Beobachtungen benutzt worden zu sein. Trotzdem ergeben sich Deutungsschwierigkeiten. Auf den ersten Blick erscheint das Skelett von rückwärts gesehen bei stark gedrehtem Kopf (Abb. 15). Die verdeckten Schulter-

<sup>1</sup> Grünwedel, *Alt-Kutscha*, Tafelband, XV/XVI, Fig. 2, XVII/XVIII, Fig. 1 (Seefahrer-Höhle). A. v. Le Coq, *Chotscho*, XIV (Tempel Nr. 14, Schlucht von Sängim, außer 12 Pretas, die Gestalt des Todes im Mantel). Es sei auch hier auf das Bild eines skelettiierten Asketen (42D) der Turfanausstellung verwiesen.

<sup>2</sup> Wadell, *Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal*, 61 (1892), Nr. 3, und *Journ. of the Royal Asiat. Soc.*, April 1894. Dazu Grünwedel, *Baessler-Archiv*, III, Heft 1, S. 36 ff.

<sup>3</sup> Grünwedel, *Alt-Kutscha*, Tafelband, XVII/XVIII, Fig. 3 und 4, und XIX/XX, sowie XXXVIII—XXXIX. Grünwedel, *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan*, cf. Index unter Skelett.

blätter, die zugewandte Höhlung der Beckenknochen und die Lagerung der Hand vor oder in der Beckenhöhle machen jedoch die Ansicht der Front begründeter. Dann würde die Wirbelsäule zum



Abb. 14.

Teil durch das Brustbein verdeckt sein und dieses Bein würde die wiederholt besprochene gewirbelte Teilung aufweisen. Doch mag dieser Schluß bei der beträchtlichen Beschädigung des Bildes nicht ganz gesichert sein.

Diesen Wiedergaben nackter Knochengerippe steht eine uigurische Tuschzeichnung gegenüber, welche auch Muskelpartien vorweist, und zwar im ungeschrumpften Zustand (Abb. 16). Die Skizze erinnert auffällig an einen menschlichen Körper, bei dem die Haut



abgezogen ist. Eigenartig erscheint auch die Behandlung der Knie- und Ellenbogengelenke wegen ihrer großen Ähnlichkeit mit denen indischer Plastik<sup>1</sup>; doch soll daraufhin allein nicht auf einen Kausal-konnex geschlossen werden.

Auf den Gemälden der großen Tempelanlage Bāzāklik hält eine Dākinī, im Tempel Nr. 9, in einer Hand einen stilisierten Knochen-schädel, und ein blauer Dharmapāla desselben Raumes trägt auf seinem Diadem einen Toten-kopf. In diesem Tempelanteil herrscht zwar noch uigurischer Stil, bei beiden Bildern scheinen aber trotzdem schon Anklänge an den Lamaismus mitzuspielen, welcher entschieden in den jüngeren Anlagen der Tempel-gesamtheit hervortritt.

Dieser Fingerzeig nach Tibet kann deshalb nicht über-gangen werden, weil dort, an-scheinend schon zu Zeiten sei-ner frühesten Religion (Iha-chos) oder Kultur, sicherlich später unter Zustrom westlicher Ein-flüsse den menschlichen Kno-chen eine Beachtung geschenkt wurde, so daß von einer Art Kult gesprochen werden kann.

Es sei nur auf die zahlreiche und vielseitige Benutzung der Knochen von Menschen bei priesterlichen Handlungen und zu ihrem Schmuck verwiesen, wie die bezüglichliche Verwendung bei Tantra-Gottheiten. Unter den Darstellungen hebt sich besonders die eines Paares von



Abb. 15

<sup>1</sup> Als leicht zugängliche Abbildung eines bezüglichlichen Beispiels sei die südindische Bronze des tanzenden Krishna angegeben (Kern, *Das Licht der Ostens*, S. 169). A. v. Le Coq hat auf die Muskelwulstung auf der Brust und dem Bauch der Meereshötter aus Gandhāra aufmerksam gemacht (*Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens*, Abb. 141) und ihre Parallele in Ost-asien (l. c., Abb. 142). Zur Frage des Transportes sei hier hingewiesen auf Stil-formen im Gebiet der Seidenstraßen wie beispielsweise: A. v. Le Coq, *Buddh. Spätantike*, IV, Taf. X, und Stein *Serindia*, IV, pl. LXXXVI.



Abb. 16.

Skeletten hervor, die Citipati, sowohl im Schauspiel, den Tsam-Tänzen, wie auch in der Kleinplastik und Graphik. Die Statuetten ähneln mehr dem nackten Knochengerippe, während die gedruckten Bilder die Tradition des gehäuteten Asketen festhalten<sup>1</sup>.

Bei dieser Vertrautheit der Tibeter mit dem menschlichen Skelett läge die Vermutung nahe, daß die Osteologie in der ärztlichen Graphik ein breites Feld einnimmt. Im Medizinkloster bei Lhasa, Chags-po-ri, werden nach alten Vorbildern eine Reihe Lehrtafeln hergestellt oder verlegt, welche die größte Bedeutung für die Ärzte Tibets haben. Unter diesen Tafeln befinden sich auch anatomisch-physiologische. Hier ist einmal ein Schädel gemeinsam mit

Adern und ein Schädeldach mit entfernter Kopfschwarte abgebildet. Beide Zeichnungen geben keine realen Verhältnisse wieder; desgleichen auch nicht die wiederholten Aufrisse der Wirbelsäulen, deren Sonderteile stets als Kreise aufgezeichnet sind, selbst dort, wo das Rückenmark vermerkt ist<sup>1</sup>. Dieses, nach dem Vorgang

<sup>1</sup> Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*. (Iro Allgemeinen.) Grünwedel-Pander, *Das Pantheon d. Tschangtscha Hutuktu*, Nr. 253. Grünwedel, *Baessler-Archiv*, V. S. 206 ff. Auch bei den Citipati tritt eine wiederholt aufgezeigte Korrespondenz zwischen Gestaltung des Brustbeines und des Wirbels auf (cf. A. Getty, *The Gods of Northern Buddhism*, pl. LV), also ähnlich wie (zurückgreifend) an den Seidenstraßen. Im 4. Band der Spätantike von A. v. Le Coq zeigt sich auf Tafel 12 ein weiteres Beispiel für die wirbelartige Gestaltung des Brustbeines und in Tafel 18 eine Markierung, welche sich entweder als Dornfortsätze der Wirbelsäule oder als eine Einteilung in Anknäuel an den Kehleinschnitt (jugulum) deuten läßt. In beiden letzten Bezügen ist auch die Mumifizierung nach Art der Källdarstellungen deutlich, wie auch bei Citipatibildungen (Getty, l. c., pl. LXII, a).

<sup>1</sup> Walsh hat im *Journ. of the Royal Asiatic Soc.*, Oktober 1910, eine Tafel aus Chags-po-ri veröffentlicht unter Zurückgreifen auf die Analyse des rGyud-



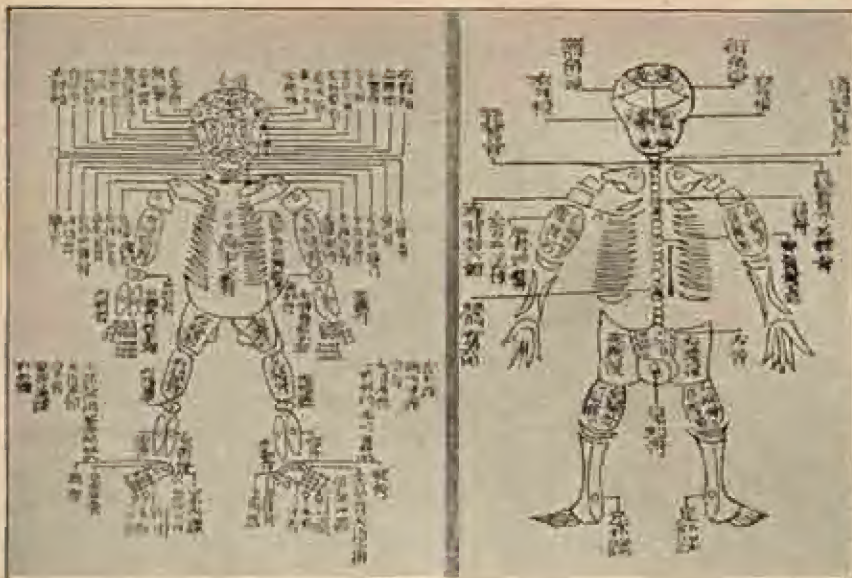


Abb. 17.

bzhi durch Csoma de Körösi und mit Hilfe eines tibetischen Arztes aus dem genannten Kloster besprochen. Die Tafel wird dort „Pyang-khok Las-thig“ genannt, wegen einer besonderen Maß-Einteilung, welche sich als quadratisches Netzwerk über den ganzen abgebildeten menschlichen Körper erstreckt. Eine ebensolche Quadrierung findet sich auch bei einer etwas anders zusammengesetzten Tafel, deren Kenntnis mit weiteren Lehrtafeln der Verf. Herrn Dr. B. Laufer verdankt.

Als Grundmaß dient die Fingerknöchelbreite (tibet: sor, sanskrit: angula), und zwar die individuelle (!). Diese Eigenschaft wird ferner durch den bsTan-hgyur, mDo, 123 (in der zitierten Lauferschen Übersetzung — *Citrakakṣaṇa*, 356 ff.) belegt, ferner durch die *Brhat-saṃhitā* (nach Fleet, *Journ. of the Royal Asiatic Soc.* 1911, S. 207—209, wo aber augenscheinlich ein Mißverständnis des Autors vorliegt — cf. *Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaft* 1922, S. 30). Danach handelt es sich um ein nicht vereinzelt, anatomisch-topographisches Messen, welches sich auf der Oberfläche des menschlichen Körpers abspielt unter Zurücktreten der Berücksichtigung vorspringender Knochenmerkmale und Muskelkonturen. Die hier erörterten Messungen entspringen wahrscheinlich den Auffassungen und körperlichen Abschätzungen der Hindu-Künstler und manchen Unwirklichkeiten ihrer Plastik und Malerei. Eine gewisse Stütze finden sie auch in den Messungen durch E. Schlagintweit (*Journ. of the Royal Asiatic Soc.*, Juni 1863) und einen Beweis durch die Untersuchungen von Hadaway (*Oriental. Zeitschrift* 1914, S. 34 ff.) für Südindien. Durch alle diese Hinweise soll erläutert werden, warum die tibetischen Lehrtafeln so auffällig das menschliche Knochen-system vernachlässigen.

auffällige Versagen osteologischer Kenntnisse und ihres zeichnerischen Niederschlages wird erklärlich dadurch, daß in der genannten, vornehmlichsten Medizinfakultät von Tibet niemals Autopsien vorgenommen worden sind<sup>1</sup>. Vor allem ist aber zu berücksichtigen, daß der wesentliche Teil oder Inhalt der Lehrtafeln aus Khags-po-ri der Hindu-Medizin entstammt.

Daß zwischen Tibet und dem Seidenstraßengebiet schon vor den großen Mongolenmissionen Verbindungen bestanden haben, auf welchen ärztliches Material vermittelt werden konnte, wird durch einen Brief aus dem 8.—9. Jahrhundert bewiesen<sup>2</sup>. Im Gebiet der alten Straßen sind jedoch bisher nur die oben erwähnten Brennstellenskizzen bekannt geworden und eine Geburtsdarstellung, welche nicht zu ärztlichen Zwecken sondern zur Illustration der buddhistischen Leidenslehre verfertigt ist<sup>3</sup>. Skelett-Darstellungen werden erst wieder für medizinische Gesichtspunkte im Mündungsgebiet der Seidenstraßen von Ostasien angetroffen.

Mit Unterstützung chinesischer Ärzte hat Cowdry nach chinesischen anatomischen Zeichnungen möglichst hohen Alters gesucht<sup>4</sup>. Als ältest datierte Zeichnung ergibt sich danach die

1 Die von Sven Hedin (*Transkymalaja*, I, S. 332 u. 404), Huc und Gabet, sowie anderen berichteten Zerstückelungen von Leichen (auch durch Priester) haben in Form ärztlicher Autopsien, nach den Angaben des Arztes aus dem Kloster Khags-po-ri, niemals dort stattgefunden (cf. Walsh, *l. c.*, S. 1226).

2 A. H. Francke, *Tibetische Handschriftenfunde aus Turfan* (*Sitzungsbericht der Berliner Akademie* 1924, III. *Philos.-histor. Kl.*, Septbr., S. 14 ff.).

3 A. v. Le Coq, *Bilderatlas zur Kunst und Kulturgeschichte Mittel-Asiens*, Abb. 158.

4 Cowdry, *A Comparison of Ancient Chinese Anatomical Charts with the „Fünfbilderserie“ of Sudhoff*, *The Anatomical Record*, XXII, 1.

Zur Beurteilung des Verständnisses, welches den wirren Linien der Situszeichnung entgegengebracht wurde, sei darauf aufmerksam gemacht, daß es bei den Japanern Zeichnungen gibt, welche ein Convolut von Darmschlingen darstellt; vor dem (unteren) Darmende liegt die Harnblase; der Magen, die Leber und Milz fehlen. Nach oben ragt ein zuführendes Darmrohr empor, ähnlich der Luft-Speiseröhre des chinesischen Gesamtsitus, mit welchem auch der Allgemeinriß übereinstimmt. Es liegt daher nahe, daß der japanische Zeichner bei einer möglichen Vorlage der alten chinesischen Situsdarstellung Lungen und Herz als solche nicht mehr erkannt hat und an ihre Stelle Dünndarmschlingen gesetzt hat. Eine solche Vermutung würde auch gestützt werden durch den Umstand, daß die japanische Ansicht der Baucheingeweide von rückwärts in keiner Weise mit der Wiedergabe der Vorderansicht in Beziehung gebracht werden kann. (Sammlung: Hübötter des Instituts für Geschichte der Medizin in Leipzig.)



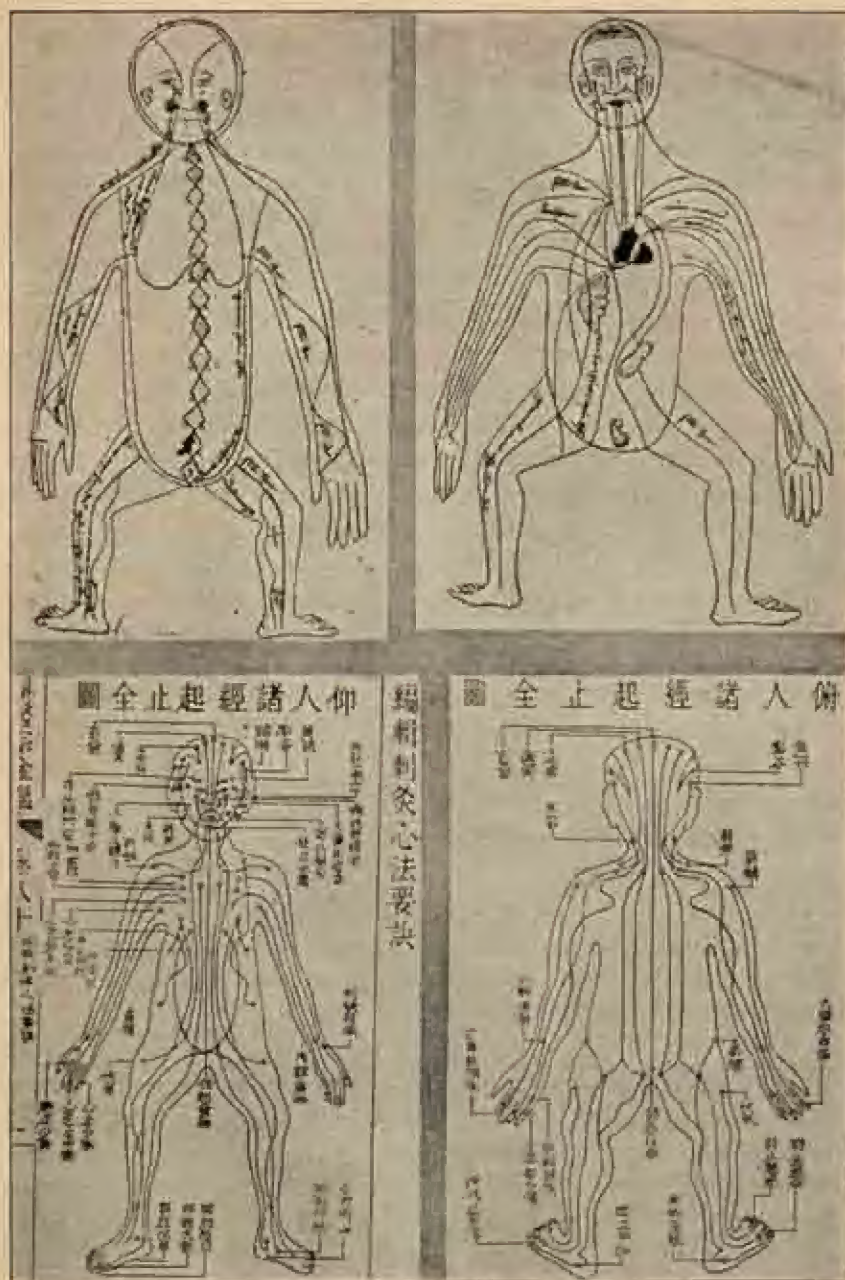


Abb. 18.

Skelettdarstellung aus dem Buche von Chu Chung Yung, das unter der Sung-Dynastie (960—1127) publiziert worden war (Abb. 17). In der rechten Abbildung fällt die Wirbelsäule mit kugelförmigen Wirbeln auf, wie schon oben bei den IChags-po-ri-Tafeln erwähnt. Ob hierbei eine Abhängigkeit besteht, läßt sich z. Z. noch nicht beweisen, auch nicht eine Priorität, weil das Alter der tibetischen Tafeln nicht gesichert ist. Die chinesische Zeichnung weist eine abenteuerliche Form der einzelnen Knochen auf. Am wenigsten würden vielleicht noch die Schulterblätter von der Wirklichkeit abweichen, weil ihre Form bei der Verwendung als Orakelknochen am bekanntesten gewesen sein mag. Daß der Eindruck eines nackten Knochengerüstes nur vorgetäuscht wird, zeigt die Dickenausdehnung der Glieder, die Andeutung des Bauches und Afterpartie, sowie die nur in diesem Sinne verständliche Markierung der Rippen. Es ist auch anzunehmen, daß eine umrandende Körpergrenzlinie fortgelassen ist, welche die übrigen Figuren der Serie und solche aus anderen umläuft, weil dort nicht Raum mangelte. Alle diese Darstellungen nehmen ein und dieselbe Körperhaltung ein: aufgerichtet mit seitlich erhobenen Armen und gespreizten Beinen.

Diese Körperhaltung (Cowdry gibt 10 entsprechende chinesische Abbildungen wieder) korrespondiert in ganz auffälliger Weise mit einer europäischen Tradition. Cowdry greift aus dem umfangreichen Material zwei Paar Beispiele heraus (Abb. 18), oben zwei Bilder der Handschrift aus dem 14. Jahrhundert von Raudnitz in Böhmen und unten zwei chinesische Zeichnungen, welche unter Kaiser K'ang Hsi (1661—1722) gesammelt wurden. Diese letzten, ostasiatischen, Zeichnungen werden aber von Cowdry bzw. seinen chinesischen Gewährsmännern auf nicht erhaltene Originale zurückgeführt, welche der Han-Dynastie entstammen sollen. Und auf dieses angenommene hohe Alter hin (zwischen 206 v. Chr. und 220 n. Chr.) wird gefolgert, daß chinesische anatomische Graphik (auf dem Seeweg) nach Ägypten gelangt wäre und dort die anatomischen Darstellungen der Alexandrinerzeit ausgelöst habe.

Demgegenüber müßte hingewiesen werden, daß zu Beginn der Han-Dynastie die erste Berührung der griechisch-iranisch-indischen Kultur mit den Chinesen stattfand und daß die Richtung eines Importes — wenn damals eine einschlägige Vermittlung überhaupt angenommen werden soll — allgemein wahrscheinlich in west-östlicher Richtung verlaufen wäre. In den Mittelmeerländern war die



Skelettdarstellung für den in Betracht kommenden Zeitraum (wie eingangs kurz skizziert) eine relativ verbreitete, während für Ostasien bisher nur diese isolierten Beispiele vorgebracht worden sind.

Nach den Untersuchungen von Sudhoff stammt von nicht näher bekannten Vorbildern aus Alexandria eine abendländische anatomische Graphik ab; die Reihen zeigen einige Variationen, sind hauptsächlich in vielen Handschriften zu Ende des Mittelalters erhalten worden und wurden nach ihrer vollen Ausbildung „Fünfbilderserien“ benannt. Wahrscheinlich nicht in allerfrühester Zeit spaltete sich aus dieser Tradition ein Zweig ab, der sich in Persien nachweisen läßt und aus welchem Einzelbeispiele in die tibetischen Lehrtafeln übernommen sein können<sup>1</sup>. Von dort wäre der kleine Schritt nach Osten annahmbar, wenn nicht die tibetische Tradition nur einen Seitenzweig vorstellt des direkten Weges über die Seidenstraßen<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Als Beispiel persischer Darstellungen cf. Sudhoff, *Studien zur Geschichte der Medizin*, 4, und zu den Tibetischen Lehrtafeln: Sudhoff, *Archiv für Geschichte der Medizin*, VIII, S. 143 ff. Unter der Möglichkeit einer wechselseitigen Beeinflussung macht Sudhoff (in den Studien, 4, S. 22) auch auf Beziehungen zu Asien aufmerksam. Hierbei wird auch die Frage nach dem Zustandekommen der eigenartigen Grätschstellungen gestreift. Es wird nämlich ausdrücklich ein Aufhängen des Körpers angeführt. Noch beweisender ist die japanische Aquarellmalerei einer Sektion (Holländer, *Deutsche Medizin. Wochenschrift* 1908, S. 2038), welche zeigt, wie die Aufhängbänder die seitliche Erhebung der Arme hervorrufen. Das Nachlassen der Hängbänder, die der Zeichnende bei Fachdarstellungen begreiflicherweise fortließ, führte zu jenen Grätschstellungen, welche auch auf dem angezogenen japanischen Bilde angedeutet sind. Der Kopf ist ebendort nach rückwärts gesunken und diese Lage erklärt zwanglos die merkwürdige Einzeichnung bei den persischen und anderen Bildern. Dort ist der Körper vom Rücken gesehen und der Kopf so darauf gesetzt, daß die Stirn dem Nacken anliegt und das Kinn nach oben höchst emporgragt. Sudhoff nimmt an, daß diese Einstellung des Kopfes wiedergegeben wurde nach einem Körper, welcher auf den Bauch gelegt worden ist. Die Deutung bei vertikaler Körperlage erscheint aber ungezwungener. Als Parallele sei die vollkommen gleiche Kopfhaltung und -einzeichnung bei einer weiblichen stehenden Person angeführt aus: Gaston Vorberg, *Antiquitates eroticae*, Ergänzungsband 2. *Museum erotic. Neapolitan.*

<sup>2</sup> An vier Stellen der tibetischen Hochzeitslieder, welche A. H. Franke (Im Folkwang-Verlag, 1923) mitteilt, geht hervor, daß die Medizinen in diesen alten Volkstraditionen mit dem Westen in Zusammenhang gebracht werden, und zwar in Verbindung mit Astronomie, so daß auch Verwechslungen oder Umwechslungen der Himmelsrichtung kaum eine Änderung der Sachlage bedingen können. In den Kommentaren führt der Autor (S. 12 u. 32) noch Hinweise an, welche gleichfalls dafür verwandt werden können, daß zu einer Zeit

Aus anatomischem Gebiet sei hier noch ein weiteres Problem angeführt, dessen Lösung einen Zusammenhang mit vorhergehenden Fragen besitzen kann. Soweit bekannt, enthält die Taoistenbibliothek des Weißen Wolkentempels von Peking die älteste überlieferte Zeichnung der Gesamteingeweide des Menschen aus dem Jahre 1269 (n. Chr.) (Abb. 19). Dieser Gesamtsitus wird in einer ziemlich



Abb. 19.

komplizierten Zeichnung mit wirren Linien wiedergegeben. Es soll hier nur auf einen Umstand aufmerksam gemacht werden, nämlich den, daß die Milz auf der rechten, die Leber auf der linken Seite gezeichnet oder bezeichnet ist, und zwar sowohl auf der Vorder- wie Rückansicht. Diese Eigentümlichkeit hat schon Cowdry betont<sup>1</sup>. Wenn die Autopsien der Chinesen, von denen wiederholt berichtet wird, auch nur von einem Erfolg begleitet gewesen wären, so hätte ein Irrtum der Lagerung jener Organe nicht eintreten dürfen oder weiter übernommen werden. Denn es handelt sich bei der Leber und Milz um zwei Gebilde, welche nach der Auffassung der chinesischen Medizin zu den fünf lebenswichtigsten Organen gehören. Es liegt aber nicht eine einmalige Verwechslung vor; denn diese falsche Topographie wird weiter überliefert, sogar auch dann, wenn die Darstellung in einer anderen, seitlichen Richtung erfolgt (Abb. 20), wie unter vielen anderen ein Bild aus dem

direkte Verbindungen zu einer westlichen (also nicht-indischen) Medizin bestanden haben können.

<sup>1</sup> Cowdry, *Taoist Ideas of Human Anatomy* (*Annals of Medical History*, III, 4, S. 305).



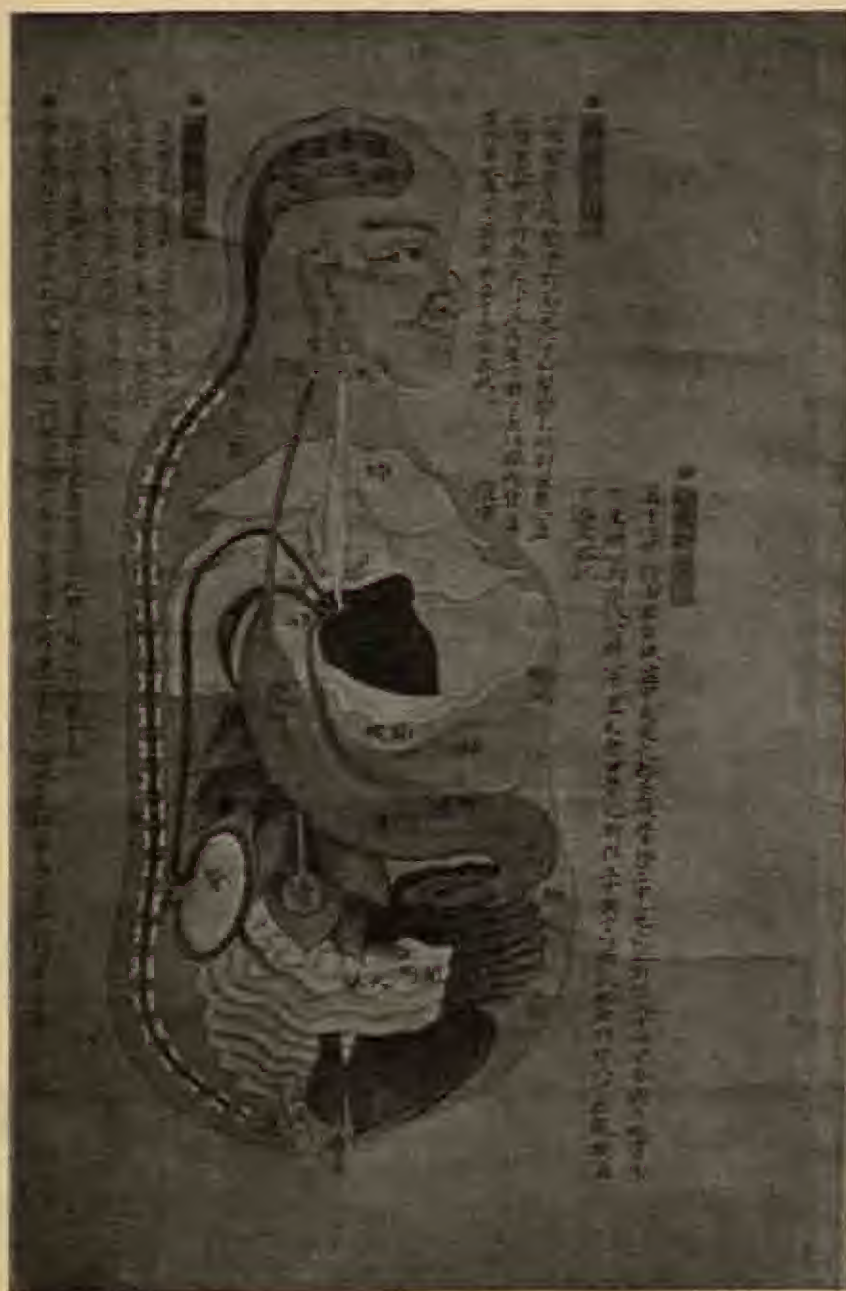


Abb. 20.





weide-Skulptur, ziemlich isoliert gewesen zu sein scheint. Diese etruskischen Votive besitzen eine große Ähnlichkeit mit den chinesischen Situszeichnungen des Taoistentempels. Andererseits besitzen sie einen Vorgang und haben sie eine Tradition mutmaßlich hervorgerufen, womit sich die Basis von Transportmöglichkeiten vergrößert hätte. Als übermittelnde Wege kommen in erster Linie die Seidenstraßen in Betracht.

Diese letzten Kombinationen sind — wie bereits zugegeben — hypothetisch. Sie haben in ihrer Aufführung nur deshalb einige Berechtigung, weil die bisherigen Forschungen in der umfangreichen medizinischen Literatur Chinas keinen Anlaß geben, daß so komplizierte Zeichnungen, wie die des Eingeweidesitus, als Ergebnis eigener Untersuchungen ohne Bedenken gelten können. Die Abneigung gegen eine Zergliederung des Menschen, welche religiösen Motiven entsprang, mag im allgemeinen hinderlich gewesen sein. Eine Anzahl Zergliederungen sind aber trotzdem ausgeführt und überliefert worden. Der chinesische Medizinhistoriker Hsieh stellt aus jedem der letzten fünf Jahrtausende eine Autopsie zusammen. Jedoch kann aus diesen Schilderungen kaum mehr als eine Art Neugierde mit wissenschaftlicher Färbung entnommen werden. Der letzte Obduzent berichtet (1796 n. Chr.) die früheren anatomischen Kenntnisse nach seinen Wahrnehmungen beim Anblick von Kinderleichen, welche von Hunden zerrissen wurden<sup>1</sup>.

Die Anführung einer derartigen Sektionstechnik auf niedrigster Ausbildungsstufe und aus jüngster Zeit darf aber nicht zu einer

1 Hsieh, *A review of ancient Chinese anatomy. The Anatomical Record*, XX, Nr. 1, S. 123: „We have already mentioned the terrible epidemic, which raged among the children in the town of Chang Li Hsieh in the days of Chia Ching (1796 A. D.), and of how a certain magistrate, named Wang Chin Jen, happened to visit the public cemetery where he found that hungry dogs were uncovering the bodies, hastily buried in shallow graves, and devouring them. Wang's curiosity was so aroused that he went daily to the cemetery and observed over thirty complete bodies dismembered. He was thus enabled to test out old theories and to make important new observations which formed the basis for his book called *A Correction of Faults in Medicine*.“

Einen Maßstab für die Beurteilung der chinesischen osteologischen Kenntnisse liefert in prägnanter Art auch ihre eigene gerichtsärztliche Praxis. Die Lehren der gerichtlichen Medizin von Wang-in hoai, welche bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts n. Chr. zeitlich zurückgeführt werden, enthalten eine große Anzahl vollkommen irrealer Schilderungen der menschlichen Knochen (S. 43 ff. der Übersetzung v. Breitenstein-de Grys).

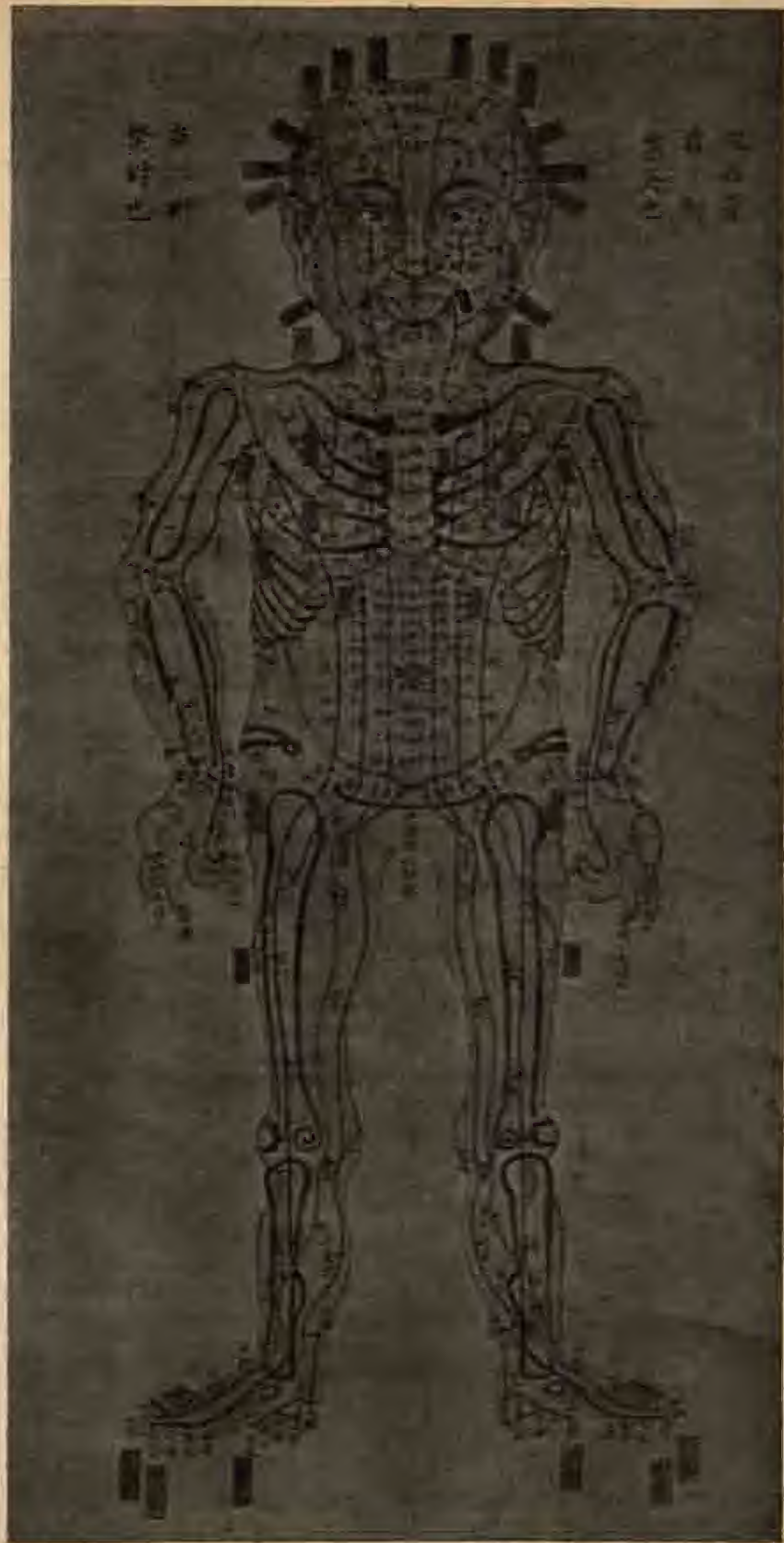
Verallgemeinerung bei einer Beurteilung der chinesischen Anatomie führen. Sie ist vor allem zur Begründung der vorhergehenden Reflexionen herangezogen worden. Das Primitive chinesischer anatomischer Untersuchungen erfährt auch eine andere Beleuchtung bei einem vergleichenden Rückblick auf die hellenistische Medizin: Die, sicher hochgeschulten, Kenntnisse der Alexandriner-Ärzte und ihre Technik entwickelten sich auf dem anatomischen Gebiet nicht weiter, sondern fielen sogar der Vergessenheit anheim. Nur so ist es erklärlich, daß im Markomannenkriege bei dargebotener Gelegenheit sich im römischen Heer keine Ärzte fanden, welche Übung im Zergliedern besaßen. Und noch beweisender ist der Hinweis einer Autorität, wie Galen, die Obduktion zu ersetzen durch das Betrachten menschlicher Körper, welche von wilden Tieren zerrissen wurden<sup>1</sup>. Hier zeigt sich also auch in der Art des Materials dieselbe Basis, auf welcher sich in Asien, nicht vereinzelt, anatomische Kenntnisse aufbauen<sup>2</sup>. Solche Beispiele beweisen aber auch die Stärke von Hindernissen in der Autopsie, welche erst nach über 1½ Jahrtausend nach der Alexandrinerzeit endgültig in Europa überwunden werden konnten.

Bei einer historisch begründeten Kritik müssen daher auch an sich geringe Weiterentwicklungen in ganzem Umfange bewertet werden. Und diese finden sich in der Knochenlehre der Chinesen und ihrer bildlichen Darstellung. Bei einzelnen Modellfiguren zur Akupunktur dienen markierte Knochenvorsprünge zur Orientierung, und in Aufrissen des menschlichen Körpers wird von der Einzeichnung des Skeletts ein zweckentsprechender Gebrauch gemacht, wie ein beigegefügttes Beispiel aufweist (Abb. 22). Daß dabei große Willkürlichkeiten unterlaufen, dürfte nach dem Vorgang kaum anders erwartet werden. Denn bei dem Mangel systematischer Forschung konnte der Ostasiat im allgemeinen nur die ungefähren Formen und Lagen der Knochen kennen und das Gesamtskelett noch nicht aus seiner Weichteilumhüllung vollkommen lösen. Derartige Halbkennntnisse bilden einen günstigen Boden für die Aufrechterhaltung einer Tradition, welche nicht der Wirklichkeit

<sup>1</sup> Cf. Galen: *Ar. 472*. III, -II, 385. zit. nach Simon, *Sieben Bücher Anatomie des Galen*, Bd. II, XXVII.

<sup>2</sup> In gleicher Weise entstanden beispielsweise die anatomischen Kenntnisse der Tibeter nach Walsh, *J. c.* 1226.





entspricht<sup>1</sup>; und in diesem Sinne kann die hier wieder in Erscheinung tretende Einteilung des Brustbeines gedeutet werden (Abb. 22). Eine solche Tradition weist nach Gandhāra zurück, wie auch das Skelettbild in Ostasien nach der zeitlichen Ansetzung des hier gebrachten Materials mit einem Import aus dem Westen in Zusammenhang gebracht worden ist. Bei den großen Lücken muß zugestanden werden, daß nicht von einem Beweis gesprochen werden kann; die Beeinflussung aus dem Westen dürfte aber doch in den Kreis einer durchaus möglichen Wahrscheinlichkeit gerückt sein.

#### VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN.

1. Zeichnung des Japaners Kymai (1831—1889). Aus: Holländer, *Die Medizin in der klassischen Malerei*. 2. Aufl. S. 9. Stuttgart: Ferdinand Enke 1913.
2. Tafel III aus: Offers, *Über ein Grab bei Kumai und die in denselben enthaltenen merkwürdigen Bildwerke, mit Rücksicht auf das Vorkommen von Skeletten unter den Antiken*. Berlin, Akademie der Wissenschaften, 4. 11. 1830 (Berlin 1831).
3. Der Asket Gautama (Museum Lahor). Aus: A. v. Coq, *Die Brücke zwischen dem Hellenismus und dem Chinesentum*. *Velhagen u. Klasing Monatshefte*, XXXVIII (1923/24).
4. Buddha-Asket (Museum Peshawar) aus: Spooner, *Handbook to the Sculptures in the Museum Peshawar*, Nr. 799, S. 67. — *Arch. Survey, India*.
- 4a. Journ. of the Royal Asiat. Society, 1908 (Octob.), Plate VI, 1.
5. Bronzefigur Phra; Thākkirāja im Vat Bēnchāmābhōphit, Bangkok. Tafel 180 aus: K. Döring, *Buddhistische Tempelanlagen in Siam*. Berlin: Verlag Asien 1916.
6. Kālidarstellung der Tafel XXII, 2 aus: Jas. Burgess: *Report on the Elurā Cave Temples and the Brahmanical and Jaina Caves in Western India*.
7. Kālī- und Kāla-Darstellungen. *Ebdort*, Tafel XXXIV, 2—3.
8. Chāmunda, Original aus dem Völkerkunde-Museum in München.
9. Kālī. Tafel 9 aus: H. v. Glasenapp, *Der Hinduismus*. München: Kurt Wolff Verlag.
10. Kālikālī-Kālī, Original im Völkerkunde-Museum in Berlin.
11. Der Asket Buddha in der Pfauenhöhle (Oyzyf). Grünwedel, *Alt-Kutscha*. Tafel III/IV, Fig. 2. Berlin: Otto Eigner 1920.
12. Gestalt eines Höllenstrafen Duldenden. Seefahrerhöhle, Oyzyf. A. v. Le Coq, *Die Brücke zwischen dem Hellenismus und dem Chinesentum*. *Velhagen u. Klasing Monatshefte* XXXVIII (1923/1924).

1. Im europäischen Mittelalter findet sich vor der systematisch-antoptischen Erforschung des Knochengeriates ein entsprechender Vorgang, bei dem eine Tradition festgehalten wurde, und zwar auch in bildlichen Darstellungen: das männliche Skelett im Weichteilleid weist auf einer Seite elf statt zwölf Rippen auf, weil Eva aus der fehlenden Rippe erschaffen wurde.



13. Mutmaßliches Brennstellenbild aus Turfan. *Archiv f. Geschichte d. Medizin*, XV (Sudhoff-Festschrift), S. 22.
14. Ausschnitt aus der Totentanzgruppe der Rotkuppelhöhle (Qyzil), Original aus dem Völkerkunde-Museum Berlin.
15. Skelett aus: Oldenburg, *Russkaja Turkestanskaja Ekspedicija*, Fig. 14.
16. Lligurische Tuschzeichnung, Gründwedel, *Bericht über die archäologischen Arbeiten in Idikutshari und Umgebung im Winter 1902—1903*, Tafel XII. *Abhandlungen der Akademie d. Wissenschaften München 1906*, Philos.-philol. Kl. XXIV, 1.
17. Plate II, Cowdry, *A Comparison of Ancient Chinese Anatomical Charts with the „Fünfbilderserie“ of Sudhoff*, *The Anatomical Record*, XXII, 1, 1921.
18. Fig. 13 und 14. *Ebendort*.
19. Fig. 10 und 11 aus: Cowdry, *Taoist Ideas of Human Anatomy*, *Annals of Medical History*, III, 4.
20. Chinesische Situs-Darstellung. Völkerkunde-Museum München.
21. Japanische Situs 1722 und später. Gakutaro Osawa, *Zur Geschichte der Anatomie in Japan*, *Anatomischer Anzeiger*, XI, Nr. 16, (1896), Fig. 1 u. 2.
22. Situs für Akupunktur-Anwendung mit Skeletteinzeichnung. Völkerkunde-Museum, München.

# DIE HEPHTHALITEN UND IHRE BEZIEHUNGEN ZU CHINA.

Von ALBERT HERRMANN.

Unter den Handschriftenresten, die A. v. Le Coq von seiner mit A. Grünwedel ausgeführten Turfan-Expedition (1905—07) heimgebracht hat, finden sich auch mehrere Stücke einer Buchrolle in einer bisher unbekannten Kursivschrift. F. W. K. Müller ist es gelungen, diese Schrift als die der Hephthaliten festzustellen<sup>1</sup>, die uns auch unter dem Namen Weiße Hunnen bekannt sind. Wenn auch die Entzifferung selbst erst nach Auffindung anderer Fragmente möglich sein wird, so ist es doch unsere Pflicht, schon jetzt unsere Aufmerksamkeit wieder mehr diesem Volke zuzuwenden, das um die Wende des 7. Jahrhunderts eines der größten Reiche Asiens beherrscht hat. Denn seit den Untersuchungen von J. Marquart<sup>2</sup> und E. Chavannes<sup>3</sup> ist nichts Neues mehr über die Hephthaliten gebracht worden.

## 1. Überblick über die Geschichte des Hephthalitenreiches.

Um zu den bisher ungelösten Fragen Stellung nehmen zu können, ist es nötig, zunächst in Kürze die Geschichte des Reiches der Hephthaliten wiederzugeben. Ursprünglich wohnte das Volk unter dem Namen Hua in den Steppen der Dsungarei unter der Botmäßigkeit der Awaren, die um 400 n. Chr. die gesamte Mongolei beherrschten. Mit der Zeit aber erstarkte das kleine Steppenvolk, so daß es schon in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts die ge-

<sup>1</sup> A. v. Le Coq, *Költürkisches aus Turfan*; *Sitzungsber. der Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-histor. Cl.*, 1909, S. 1049, 1061.

<sup>2</sup> *Erkundung nach der Geographie des Pt. Moses Xorenu'i*, Berlin 1901, S. 58ff., 216, 238 ff.

<sup>3</sup> *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Petersburg 1903, S. 222 ff. (im folgenden zitiert: *Douv.*)



fürchtetste Macht Asiens wurde. Es brach in die fruchtbaren Gegenden des Iaxartes und Oxus ein und stürzte im ehemaligen Baktrien das Reich der Yüe-tschī oder Tocharer. Sogar das Perserreich bedrohten die barbarischen Reiterhorden; im Jahre 484 verlor gegen sie der Sassanidenkönig Pērōz Schlacht und Leben. Von nun an standen die Hephthaliten — so nannte man sie erst jetzt nach ihrer Herrscherfamilie — auf der Höhe ihrer Macht. Im Osten waren ihnen fast alle Oasenstaaten des Tarimbeckens untertan; erst am Lop-nor folgte auf sie eine andere Macht, die der Thuluhun, deren Schwerpunkt am Kuku-nor lag. Im Norden erstreckte sich die Herrschaft der Hephthaliten bis in die heimatlichen Steppen am Altai, im Süden bis tief nach Nordindien hinein, wo sie das Reich der Gupta überrannten. Die Westgrenze gegen Persien ging an der Stadt Tālikān vorbei, so daß Merw und Merw-i rud persische Grenzstädte waren. Dagegen ging die benachbarte Grenzprovinz Herāt mit den Distrikten Pūschang und Bādghēs in den Besitz der Kadischäer über, die mit den Hephthaliten anscheinend verwandt waren und daher sicherlich oft auf ihrer Seite standen<sup>1</sup>. Die Kadischäer haben sich hier wahrscheinlich bis zur arabischen Eroberung behauptet; wenn also später arabische Geographen wie Yaqut behaupten, hier hätten ehemals Könige der Hephthaliten geherrscht, so dürfen wir darunter offenbar nur jenen Stamm der Kadischäer verstehen.

Etwa achtzig Jahre waren die Hephthaliten die einzige Großmacht östlich vom Perserreich, das ihnen zeitweilig sogar tributpflichtig war. Dann aber um 565 wurden sie von den neu auftretenden Türken überwunden, die dadurch die nördlichen Gebiete vom Oxus und Eisernen Tor in ihren Besitz brachten. Von den südlichen Gebieten waren bis zum Erscheinen der arabischen Eroberer Herāt, Tālikān und Tochāristān bald in den Händen der Perser, bald wieder in denen der einheimischen Teilfürsten, unter denen von persischer Seite die Kuschan und ein hephthalitischer König besonders genannt werden. Daß es sich im letzteren Falle wieder um den Grenzfürsten in Herāt handeln dürfte, geht auch daraus hervor, daß sich gerade hier die meisten Kämpfe abgespielt haben. Einen hephthalitischen König, der das ganze Gebiet beherrschte, gab es seit dem Siege der Türken nicht mehr.

<sup>1</sup> Marquart, a. a. O., S. 77 f.; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphs*, Cambridge 1905, S. 412 ff.

## 2. Kritik der chinesischen Quellen.

Schon dieser historische Überblick belehrt uns, mit welcher Vorsicht die alten Nachrichten hinzunehmen sind. Je mehr wir dann auf Einzelfragen eingehen, desto größer werden die Schwierigkeiten. Wir wollen hier nur drei Fragen aufstellen, die für die politische und kulturgeschichtliche Stellung der Hephthaliten in erster Reihe stehen: Wo lag die Königsresidenz? Wie war ihr Verhältnis zum Buddhismus? Welche Beziehungen hatten sie zu China? Die byzantinischen und persischen Schriftsteller lassen uns in diesen Fragen ganz im Stich. Den einzigen Anhalt bieten uns die chinesischen Quellen.

Unter ihnen sind am ausführlichsten die Annalen der in jenem Zeitalter herrschenden Dynastien. Aber die den Hephthaliten gewidmeten Abschnitte leiden hier an solchen Unklarheiten, daß man auch nach der kommentierten Übersetzung von Ed. Specht<sup>1</sup> über schwierige Stellen nicht hinwegkommen kann. Der Grund liegt vor allem darin, daß man die einander entsprechenden Angaben der Annalen auf ihre Herkunft zu wenig nachgeprüft hat. Erst wenn man die Entlehnungen aus älteren Quellen löst von neu hinzukommenden Berichten, kann man mit einer Beseitigung der Widersprüche rechnen. Specht beging, ohne daß ihm ein Vorwurf gemacht werden soll, den größten Fehler darin, daß er auf die Angaben des heute vorliegenden Wei-schu das Hauptgewicht legte. Seit Chavannes<sup>2</sup> wissen wir nämlich, daß dieses Wei-schu nicht das 554 n. Chr. vollendete Werk des Wei Schou 魏收 ist, sondern erst im 11. Jahrhundert zusammengestellt wurde, und zwar, soweit es sich um die Westländer handelt, unter Vorlage des Pei-schi, d. h. der Annalen der nördlichen Dynastien. Da nun das Pei-schi neben dem alten Wei-schu zugleich andere Annalen wie das Sui-schu berücksichtigt, haben die Verfasser des neuen Wei-schu, wie wir besonders nachher sehen werden, aus dem Pei-schi unbewußt auch Angaben übernommen, die ursprünglich erst dem Sui-schu und damit einem späteren Zeitalter angehören.

Das alte Wei-schu zu besitzen, wäre deshalb so wichtig, weil es den ersten Originalbericht über die Hephthaliten bringt,

<sup>1</sup> *Études sur l'Asie Centrale d'après les historiens chinois, Journal asiatique*, 8. série, Tome II, Paris 1883, S. 317—350.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 99 f.



und zwar nach Angaben des buddhistischen Priesters Hui-scheng 慧生, der an jener berühmten Gesandtschaftsreise von 518—522 teilgenommen hat, die von dem Beamten Sung Yün 宋雲 geleitet wurde. Da uns die Aufzeichnungen des Sung Yün zum Glück in einer besonderen Bearbeitung vorliegen<sup>1</sup>, werden wir auch von dieser Seite her in die Lage versetzt, den im Pei-schi versteckten Parallelbericht festzustellen und beide Berichte zu einem Bilde zu vereinigen.

Damit ist zugleich in der Hauptsache angedeutet, worauf es bei der Kritik der Texte ankommt, die wir zur Beantwortung der drei oben gestellten Fragen heranzuziehen haben. Wir beginnen also mit dem ältesten erhaltenen Bericht, dem des Sung Yün (518—522), und heben dann in den Angaben der Annalen diejenigen Stellen durch gesperrten Druck hervor, welche auf den im alten Weischu verwerteten Parallelbericht des Hui-scheng zurückgehen. In *kursivem Druck* bringen wir Angaben einer späteren Quelle, die uns zum ersten Male im Sui-schu vorliegt; es ist dies das von P'ei Kū 裴矩 verfaßte Hsi-yü-t'u-ki 西域圖記 (Mit Zeichnungen versehene Berichte über die Westländer) aus dem Jahre 607<sup>2</sup>. Alle anderen Nachweise lassen wir in gewöhnlichem Druck ohne Sperrung.

a) Sung Yün (518) nach dem *Lo-yang-kia-lan-ki* (Berichte über die Tempel von Lo-yang), Buch V u. VI, und der Übersetzung von E. Chavannes<sup>3</sup>.

Au début du dixième mois, (les voyageurs) arrivèrent dans le royaume des Ye-ta<sup>4</sup>. Les champs cultivés y sont fort nombreux; les montagnes et les marais s'y étendent à perte de vue. (Les Hephthalites) ne demeurent pas dans des villes murées; c'est dans un camp mobile qu'ils ont le siège de leur gouvernement. Avec du

<sup>1</sup> Vgl. E. Chavannes, *Voyage de Song Yun dans l'Udyāna et le Gandhāra*, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* (im folgenden zitiert: BEFEO), 1903, S. 370 ff.

<sup>2</sup> Vgl. meine „Westländer in der chinesischen Kartographie“ (Sven Hedin, *Southern Tibet*, Vol. VIII, Stockholm 1922), S. 232 ff.

<sup>3</sup> BEFEO, 1903, S. 402 ff.

<sup>4</sup> Zwei Lesarten: 喝達 *xié'-tát* und 曷達 *-jün'-tát*; letztere steht der Lesart der Annalen am nächsten. Danach müßten wir Chavannes' *Ye-ta* in *Yen-ta* verbessern.

feutre ils font leurs habitations. Ils se déplacent à la recherche des eaux et des pâturages; en été, ils vont dans les endroits frais; en hiver, ils se rendent dans les lieux tempérés . . .

(Les Hephthalites) reçoivent les tributs et les offrandes des divers royaumes; au sud ils s'étendent jusqu'au Tie-lo; au nord, ils vont jusqu'à l'extrémité du Tch'e-le<sup>1</sup>; à l'est ils touchent à Yu-t'ien (Khoten); à l'ouest ils vont jusqu'au Po-sseu (la Perse). Plus de quarante royaumes viennent tous leur apporter leurs hommages et leurs félicitations . . .

Parmi tous les barbares des quatre points cardinaux, (les Hephthalites) sont les plus puissants. Ils ne croient pas à la loi bouddhique et servent un grand nombre de divinités hérétiques . . .

Suivant nous, le royaume des Ye-ta (Hephthalites) est à plus de vingt mille li de distance de la capitale.

b) Liang-schu (502—556, verfaßt um 629 n. Chr.), Buch 54, S. 31 f.

Das Königreich Hua 滑. Dies Volk ist ein besonderer Zweig der Kū-schi 車師<sup>2</sup> . . . Unter den Dynastien Wei (220—265 n. Chr.) und Tsin (265—420 n. Chr.) bis zur gegenwärtigen hatten die Hua keine Beziehungen zum Reich der Mitte. Im 15. Jahre t'ien-kien 天監 (516 n. Chr.) begann ihr König Yen-ti-i-li-t'o 厭帶夷栗陀 (Εφθαλάριος)<sup>3</sup> Gesandte zu schicken, welche Produkte ihres Landes brachten. Im ersten Jahre p'u-t'ung 普通 (520) schickte er ebenfalls Gesandte, die ein gelbes Löwenfell, ein weißes Marderfell und verschiedene Stickereien aus Persien überbrachten.

1 Wenn wir, Marquart folgend (a. a. O. S. 216), dort Nord und Süd vertauschen, dann dürfen wir in den 牒羅 d'iep-lá vielleicht die 鐵勒 t'iet-lak des *Sui-schu* (Töls in der Dsungarei), in 敕勒 t''iet-g'iet' (so die Schreibung nach Pelliot, *BEFEO*, 1903, S. 441) den *egin* (Hephthalitenfürsten) von Gandhāra erblicken.

2 Kū-schi bezeichnet die alte Bevölkerung zu beiden Seiten des östlichen Tien-schan, besonders in Turfan und Dümear.

3 Der alte chinesische Laut ist nach Karlgren, *Analytic Dictionary of Chinese*, Paris 1923, *iän'-tse'-i-jit-fä* (Specht und Chavannes, *Docs.* S. 223, schreiben versehentlich *Ye-tai-i-li-t'o*); er entspricht, wie Marquart a. a. O. S. 61 erkannt hat, dem *Ἐφθαλάριος* des Theophanes von Byzanz (C. Müller, *Fragm. hist. græc.*, IV, S. 270), womit ursprünglich das Königsgeschlecht bezeichnet wurde.



Im 7. Jahre (526) kamen sie mit Geschenken, unter denen sich ein Mantel befand.

Als die Yüan-Wei noch in Säng-kan 桑乾 (östlich von Ta-t'ung-fu) residierten (386—494), waren die Hua nur ein kleines Volk unter der Herrschaft der Jui-jui 芮芮 (Awaren). Sie wurden nach und nach groß und mächtig. Sie eroberten ein ungeheures Reich, das sich bis zu den Ländern<sup>1</sup> Persien, K'o-p'an-t'o 渴盤陀<sup>2</sup> (\*Gharband, Taschkurgan in Sarikol), Ki-pin (Gandhāra), Yen-k'i (Karaschahr), Kutschā, Su-lo (Kāschgar), Ku-mo (Aksu), Khotan und (Tschu-)Kü-p'an 句盤 (Kök-yār) erstreckte. Ihr Land ist 1000 li groß. Es ist ein gemäßigter Landstrich, man findet dort Berge, Täler und wenig Bäume. Man bebaut dort die fünf Getreidearten. Die Bewohner essen Speisen, die aus Hammelfleisch und Getreidemehl zubereitet sind. Ihre Tiere sind der Löwe, das zweibeinige Kamel (Vogel Strauß) und der Wildesel. Die Bewohner dieser Gegend haben keine Städte; sie wohnen unter Filzjurten, deren Türen sich nach Osten hin öffnen. Ihr König sitzt auf einem goldenen Lager . . . Sie beten die Geister des Himmels und des Feuers an . . .

c) Tschou-schu (557—581, verfaßt um 630 n. Chr.), Buch 50, S. 11.

Das Königreich der Yen-ta<sup>3</sup> ist westlich von Yü-t'ien (Khotan); bis Tsch'ang-an sind es 10 100 li. Das Volk ist mit den Großen Yüe-tschī 大月支 verwandt. Ihr König residiert in der Stadt Pa-ti-yen 拔底延城, d. h. die Stadt der Königsresidenz 王舍城. Diese Stadt hat über 10 li im Geviert.

1 Die bekannteren Namen werden hier und weiter unten der Einfachheit halber gleich in ihrer einheimischen Form gebracht. Ein ausführliches Verzeichnis in ihrer chinesischen Umschreibung findet sich im Anhang zu meinen „*Zeit-ländern*“, S. 435 ff.

2 Dieser Name ist für das unverständliche *P'an-p'an* 盤 | eingesetzt; vgl. Specht, *a. a. O.* S. 336, A. 4, und Chavannes, *Droz.*, S. 224, A. 7.

3 𤝵𤝵 *jan'pāt*; diese Umschreibung kehrt auch im Pei-schi und neuen Wei-schu wieder und geht daher wahrscheinlich auf das alte Wei-schu oder sogar auf Hui-scheng selbst zurück.

d) Sui-schu (589—618, verfaßt um 636), Buch 83, S. 13b.

*Die Hauptstadt des Reiches der I-ta 挹怛 liegt etwa 200 li südlich vom Flusse Wu-hu 烏訥 . . . Die Hauptstadt hat über 10 li im Geviert. Es gibt dort viele Tempel und Stupas, alle mit Gold geschmückt . . . Im Süden bis zum Reiche Ts'ao 漕 sind es 1500 li, im Osten bis nach Kua-tschou 6500 li.*

e) Pei-schi (386—618, verfaßt um 644), Buch 97, S. 10 f.

*Ihre Hauptstadt liegt etwa 200 li südlich vom Flusse Wu-hu 烏訥; sie ist von Tsch'ang-an 10 100 li entfernt. Der König residiert in der Stadt Pa-ti-yen, d. h. die Stadt der Königsresidenz. Diese Stadt hat über 10 li im Geviert. Es gibt dort viele Tempel und Stupas, alle mit Gold geschmückt . . . Die Zahl der Bewohner beträgt etwa 100 000. Sie haben keine Städte; sie wandern mit ihren Herden, um Wasser und Weide zu suchen, und sie machen sich Filzjurten. Im Sommer gehen sie in kühle, im Winter in warme Gegenden. Sie verteilen ihre Frauen an verschiedene Plätze, die voneinander zuweilen 200 oder 300 li entfernt sind. Ihr König ändert seinen Sitz, indem er eine Rundreise macht; jeden Monat nimmt er einen anderen Wohnsitz ein. Nur während der Winterkälte bleibt er drei Monate lang an demselben Ort . . . Dieses Königreich ist 1500 li vom Reiche Ts'ao und 6500 li westlich von Kua-tschou entfernt.*

f) Wei-schu (386—556, verfaßt im 11. Jahrh.), Buch 102, S. 18b.

*Ihre Hauptstadt liegt etwa 200 li südlich vom Flusse Ma-hu 馬訥; sie ist von Tsch'ang-an 10 100 li entfernt. Der König residiert in der Stadt Pa-ti-yen, d. h. die Stadt der Königsresidenz. Diese Stadt hat über 10 li im Geviert. Es gibt dort viele Tempel und Stupas, alle mit Gold geschmückt . . . Die Zahl der Bewohner beträgt etwa 100 000. Sie haben keine Städte; sie wandern mit ihren Herden, um Wasser und Weide zu suchen, und sie machen sich Filzjurten. Im Sommer gehen sie in kühle, im Winter in warme Gegenden. Sie verteilen ihre Frauen an verschiedene Plätze, die voneinander zuweilen 200 oder 300 li entfernt sind. Ihr König ändert seinen Sitz, indem er eine Rundreise macht; jeden Monat nimmt er einen anderen Wohnsitz ein. Nur während der Winterkälte bleibt er drei Monate lang an demselben*



Ort . . . . *Dieses Königreich ist 1500 li vom Reiche Ts'ao und 6500 li von Kua-tschou entfernt.*

Vergleichen wir nunmehr die chinesischen Quellen miteinander, so gelangen wir fürs erste zu folgenden Ergebnissen. Unter allen diesen Quellen nimmt das Liang-schu offenbar eine Sonderstellung ein. Es beschränkt den Namen der Hephthaliten nur auf das Königsgeschlecht, kennt ihn also noch nicht wie die anderen Beschreibungen in seiner erweiterten Bedeutung für das ganze Volk. Besonders merkwürdig ist, daß einige Angaben nur auf ihre ältere, andere nur auf ihre spätere Heimat passen. An die Steppen ihrer Vorväter erinnern die Angaben über ihr Nomadenleben und über den Umfang ihres Landes (nur 1000 li); auch die Namen der von ihnen eroberten Länder verstehen wir erst richtig, wenn wir als Ausgangspunkt wieder ihre ältere Heimat nehmen. Dagegen erscheinen sie als Nachbarn der Perser, wenn von den Tieren ihres Landes und von ihren Tributgegenständen die Rede ist. Dem chinesischen Gewährsmann sind also teils aus ihrer älteren, teils aus ihrer späteren Heimat Nachrichten zugegangen, die er dann miteinander vermengt hat.

Was nun die Angaben des alten Wei-schu betrifft, so finden wir sie, soweit es sich um die geographischen Daten handelt, allein durch das Tschou-schu wiedergegeben. Das Sui-schu bringt bis auf den Satz über die Größe der Hauptstadt lauter neue Nachrichten, die offenbar auf das erwähnte Hsi-yü-t'u-ki des P'ei Kū, 607 n. Chr., zurückgehen; erst von ihm dürften daher auch die Angaben über den Fluß Wu-hu (Oxus) und über die buddhistischen Tempel und Stupas herrühren. Wie ein Gemisch von Nachrichten aus dem echten Wei-schu und dem Sui-schu erscheinen uns endlich die Angaben des Pei-schi und des neuen Wei-schu. In diesem Zusammenhang werden wir auch den Bericht des Reisenden Sung Yün richtig zu würdigen wissen. Denn da die Angaben des alten Wei-schu auf seinen Begleiter Hui-scheng zurückgehen, so müssen wir erwarten, daß sich beide Berichte decken und gegenseitig kontrollieren.

### 3. Der Name der Hephthaliten.

Bevor wir aber an die obigen Fragen betreffs der Hephthaliten herantreten, seien einige Worte ihrem Namen gewidmet. Es ist schon gesagt worden, daß er ursprünglich nur dem Herrschergeschlecht

zukam und sich dann auf das ganze Volk erweiterte. Von byzantinischer Seite kennen wir die Form Ἐφθαλάνος für den König, Ἐφθαλίται für das Volk. Durch die Übersetzungen von Specht und Chavannes haben wir uns daran gewöhnt, die chinesische Form in ihrer heutigen Aussprache Yeh-ta (bzw. I-ta) zu lesen; in Wirklichkeit muß es aber, wie schon oben gesagt, Yen-ta heißen. Zu einem klareren Ergebnis gelangen wir aber, wenn wir alle überlieferten Namensformen miteinander vergleichen, wobei wir die chinesischen in ihrer alten Aussprache nach Karlgren, den entsprechenden Namen bei Hsüan-tsang jedoch in seiner sanskritisierten Form<sup>1</sup> bringen:

Theophanes: Ἐφθαλάνος; Ἐφθαλίται

Liang-schu: 厭帶夷栗陀 .iām'-t'iei'-i-l'et-t'ä

Sung Yün: 厭達 .iām'-t'ät

Hui-scheng: 厭 | .iām'-t'ät

Dschinagupta: 厭怛 .iām'-tät

P'ei Kū: 挹 | .jep-tät

T'ang-schu<sup>2</sup>: 挹 | .jep-tät

T'ang-schu: 挹闐 .jep-d'ien

Hsüan-tsang: (sanskritisiert) *Himatala*.

Aus dieser Namenliste geht hervor, daß wir nicht nur zwischen einer längeren und kürzeren Form, sondern überhaupt zwischen zwei verschiedenen Aussprachen zu unterscheiden haben. Es stehen sich also ursprünglich Bildungen wie \*Hephthalita und \*Hemtalita, \*Hephthal (\*Hepta) und \*Hemtal einander gegenüber; es dürfte sich wohl um dialektische Unterschiede handeln. Hoffentlich werden uns die Ausgrabungen darüber einmal genauere Aufklärung bringen.

#### 4. Lage der Königsresidenz.

Wenn uns die Winterresidenz des Königs der Hephthaliten mit ihrem besonderen einheimischen Namen überliefert wäre, dann brauchten wir jetzt die Frage nach ihrer Lage wohl nicht mehr aufzustellen. Aber da wir dafür nur den Namen „die Stadt der Königs-

<sup>1</sup> S. unten S. 575.

<sup>2</sup> Vgl. Chavannes, *Docs.* S. 158; *Toungpao*, 1904 S. 49, 80.



residenz“ vorfinden, müssen wir uns nach besonderen Positionsbestimmungen umsehen. Specht und Chavannes verstehen hierunter eine Stadt in der Landschaft Bādgēs zwischen Herāt und Merw-irūd; sie berufen sich auf das Zeugnis der arabischen Geographen, nach denen hier ehemals hephthalitische Könige geherrscht haben sollen. Specht stützt sich außerdem auf die Ansicht, daß der Ma-hu, von dem aus dem Wei-schu zufolge die Stadt 200 li südlich liege, der Margus, der Fluß von Merw, sei<sup>1</sup>. Wir wissen jetzt aber, daß die richtige Lesart nicht Ma-hu, sondern Wu-hu = Oxus ist, und daß diese Angabe nicht aus dem alten Wei-schu, sondern erst aus dem Sui-schu stammt. Ferner haben wir gesehen, daß die Aussagen der arabischen Geographen nur für einen hephthalitischen Grenzfürsten gelten dürfen. Ein hephthalitischer König, der nicht nur Tochāristan, sondern zugleich Gandhāra und die Oasenstaaten des Tarimbeckens beherrschte, konnte wohl kaum auf den Gedanken kommen, hart an der persischen Grenze seine Residenz aufzuschlagen. Vielmehr mußte er sich einen Wohnsitz wählen, der ihn auch mit den östlichen Teilen seines Großreiches in nahe Verbindung brachte.

Eine solche Lage lernen wir in der Tat durch Sung Yün kennen<sup>2</sup>. Noch im 8. Monat des Jahres 519 war die Gesandtschaft in Han-p'an-t'o 漢盤陀 (Taschkurgan), der ersten Bergstation in Pamir, Mitte des 9. Monats kam sie durch Po-ho 鉢和 (Wachān) am Quellauf des Oxus, zu Beginn des 10. Monats erreichte sie das Zeltlager des Königs der Hephthaliten. Auf der Weiterreise war sie einen Monat später an den Quellen des Koktscha bei den Po-ssü 波斯, den Pasciai des Marco Polo, wieder nach einem Monat gelangte sie ins Reich Udyāna. Aus diesen Zeitabständen ergibt sich, daß die Reise nur langsam vonstatten ging und wir schon aus diesem Grunde die Königsresidenz gleich westlich von Wachān im Berglande Badachschan suchen müssen, wo die hin- und herziehenden Hephthaliten die besten Weidegründe für ihre Herden finden konnten. Weiter westlich hätte ihnen die Ebene von Tochāristan nicht diese Bedingungen geboten; sie ist mehr das Land der Städtebewohner und Ackerbauer. Sung Yün sagt von jener Königs-

<sup>1</sup> Specht a. a. O. S. 340; Chavannes, *Docs.*, S. 224; *REFIO*, 1903, S. 402 f.

<sup>2</sup> Ausführliche Erläuterungen über die Route bringt Sven Hedin, *Southern Tibet*, Vol. VIII, S. 36 ff.

residenz, sie läge sicherlich 20000 li von der chinesischen Hauptstadt entfernt<sup>1</sup>. Wenn andererseits im Wei-schu sein Begleiter Hui-scheng nur 10000 li als Entfernung angibt, dann haben wir noch weniger Anlaß, die Hauptstadt bis an die persische Grenze hinauszuschieben. Badachschan entspricht also am besten den für das Jahr 519 überlieferten Angaben. Was den durch die Annalen erhaltenen Namen Pa-ti-yen (*p'ät-tiäi-jän*) betrifft, so wäre es verfehlt, in ihm einen einheimischen Namen zu erblicken, der etwa auch bei den arabischen Geographen gesucht werden müsse. Nach dem obigen Satz ist er am ehesten eine hephthalitische Bezeichnung für Königsresidenz, für die es anderwärts vorläufig keine Belege gibt.

Obgleich uns der Bericht des P'ei-Kü in der Fassung des Sui-schu in eine Zeit führt, in der das große Hephthalitenreich längst zusammengebrochen war, so lernen wir hier doch wieder ein Hephthalitenreich, wenn auch von bedeutend kleinerem Umfange kennen. Noch wichtiger aber ist, daß wir bei einem Vergleich mit den Angaben benachbarter Orte wiederum nach Badachschan verwiesen werden<sup>2</sup>:

I-ta (Hephthal)	200 li südlich von Wu-hu (Oxus)
I-ta „	1500 li nördlich von Ts'ao (Ghazni)
I-ta „	6500 li von Kua-tschou (Tun-huang) <sup>3</sup>
Ts'ao (Ghazni)	6600 li von Kua-tschou (Tun-huang)
T'u-huo-lo (Balch?)	6800 <sup>4</sup> li von Kua-tschou (Tun-huang)
Schi (Kisch)	6500 li von Kua-tschou (Tun-huang)
Schi (Kisch)	500 li nördlich von T'u-hu-lo (Balch?)
Ts'ao (Ghazni)	1700 li südlich von T'u-hu-lo (Balch?)

Noch genauer läßt sich die Lage der Hephthalitenresidenz bestimmen, wenn wir schließlich den Reisebericht unseres großen

1 Wahrscheinlich hat für 20 000 li ursprünglich die Zahl 10 000 li gestanden.

2 In meinen „Westländern“, S. 236 f., war mir die Lage von I-ta noch fraglich geblieben.

3 Die Entfernungen von Kua-tschou verstehen sich als Abmessungen auf der Karte des P'ei-Kü; näheres in meinen „Westländern“, S. 235.

4 Im Sui-schu sind für T'u-huo-lo allerdings 5800 li angegeben, was den Verfasser wohl auch verleitet haben mag, in der allgemeinen Beschreibung der drei Straßenzüge T'u-huo-lo östlich von I-ta anzusetzen (vgl. meine „Westländer“, S. 234). Aber besonders aus den obigen Entfernungsangaben dürfte genügend hervorgehen, daß ursprünglich die Zahl 6800 li vorgelegen hat.





grenzt das Land an das Reich Kī-li-sē-mo 訖栗瑟摩 (*kjī-ljjet-sut-muā*) (Kischm). Geht man nach Osten über 200 li, so gelangt man zum Reiche Po-to-tsch'uang-na 鉢鐸創那 (*puāt-d'āk-tš'jang-nā*).

Wenn auch die Entfernungsangaben bei Hsüan-tsang einen sehr schwankenden Wert besitzen, so können wir in der Lokalisierung von Hephthal doch kaum fehlgehen, weil die vorhergehende Station mit Kischm identisch ist und die folgende noch in Badachschan liegen muß. Danach kann nur Faizābād, die heutige Hauptstadt von Badachschan, in Frage kommen, während das alte Badachschan, das schon H. Yule mehr östlich gesucht hat, dem heutigen Bakararak entsprechen dürfte<sup>1</sup>.

Die Könige der Hephthaliten haben im heutigen Faizābād als Winterresidenz eine treffliche Wahl getroffen. Zwar zeichnet sich das Bergtal gerade nicht durch beste Fruchtbarkeit aus, aber es nährt hier ausgezeichnete Pferde; wie in der älteren Heimat fand das Volk hier die besten Weidegründe vor. Reichen Gewinn konnte ihr König aus den benachbarten Bergen holen, wo seit alters die schönsten Lapis lazuli und Rubinen gegraben wurden. Nicht zum wenigsten war seine Residenz dadurch begünstigt, daß sie von allen Teilen seines Reiches leicht erreicht wurde. Nach Nordwesten stand sie über den Oxus hinweg und durch das Eiserne Tor mit den reichen Handelsstädten Sogdianas und von hier mit den Steppengebieten der älteren Heimat in Verbindung; im Westen erreichte man über Kunduz und Balch bequem die persische Grenze, im Südwesten gelangte man über den am meisten besuchten Hindukusch-Paß nach Kabul, Gandhāra und Ghazni. Eine direkte, weniger schwierige Verbindung mit dem Grenzlande Gandhāra führte südlich und süd-östlich über den östlichen Hindukusch; sie hatte auch Anschluß nach Udyāna und Kaschmir<sup>2</sup>. Die abhängigen Oasenstaaten des Tarimbeckens wurden vermittelt der südlichen Pamirpässe erreicht,

<sup>1</sup> Im Jahre 661 wollen die Chinesen bei der Neuorganisation der unterworfenen Länder das Gebiet der Hephthaliten in die Statthalterschaft *Ta-han* 大汗 mit dem Hauptort *Huo-lu* 活路 [*huūt-luo*] (nicht *Pu-kwant-lu*, wie Marquart *a. a. O.* S. 241 schreibt) umgewandelt haben. Bisher sind die Ortsnamen auch die der 15 zugehörigen Kreise nicht festzustellen. Es ist daher fraglich, ob es sich hier wirklich um Badachschan und die Nachbargebiete im Südosten handelt.

<sup>2</sup> Über diese Verbindung vgl. schon C. Ritter, *Asien*, Bd. V, S. 798 f.; Berlin 1837; ferner meine Ergänzungen zu Sven Hedin, *a. a. O.*, S. 15, Anm. 1.



Po-ho (Wachän) und \*Gharband (Taschkurgan) waren hier die wichtigsten Rastorte. Diese östliche Route stellte zugleich die Hauptverbindung mit China her.

### 5. Verhältnis der Hephthaliten zum Buddhismus.

Die Machtperiode der Hephthaliten fiel in ein Zeitalter, in dem die Religion Buddhas überall den stärksten Einfluß hatte, in Indien wie auch in Zentralasien und China. Daher ist die Frage besonders wichtig, welche Stellung die Hephthaliten zum Buddhismus eingenommen haben.

Sung Yün ist hierfür unser bester Gewährsmann. Aus seinem Bericht ergibt sich, daß sie damals keine Buddhisten waren, sondern an ihrem alten Geisterglauben festhielten, was übrigens auch durch das obige Zitat des Liang-schu (S. 569) bestätigt wird. Chavannes hat sich durch die Angabe des Pei-schi zu der Annahme verleiten lassen, daß es schon zu Sung Yüns Zeiten bei den Hephthaliten buddhistische Tempel und Stupas gäbe<sup>1</sup>; der Vergleich der Texte hat uns belehrt, daß sich diese Dinge erst auf das Jahr 607 beziehen. Wie uns besonders Sung Yüns Erlebnisse in Gandhāra beweisen, ist unter jenem Fremdvolk der Buddhismus nicht gefördert, sondern höchstens geduldet worden.

Anders wurden die Verhältnisse, als die hephthalitische Großmacht zusammengebrochen war. Da erstanden in der alten Königsresidenz in Badachschan buddhistische Tempel und Stupas, sowie buddhistische Klöster, die eine so rege Tätigkeit entwickelten, daß ihr Einfluß, wie wir nachher sehen werden, um die Wende des 7. Jahrhunderts sogar bis nach China reichte. Was war inzwischen vorgegangen? Die Antwort dürfen wir in dem obigen Bericht Hsüan-tsangs suchen, wonach der erste König von Himatala angeblich aus dem Geschlechte der Śākya sei und sich westlich vom Ts'ung-ling viele Reiche untertan gemacht habe. Marquart erblickt in ihm den Begründer des Hephthalitenreiches<sup>2</sup>; nach den obigen Darlegungen kann es aber erst derjenige Fürst gewesen sein, welcher nach dem Sturz des Großreiches ein kleineres Reich mit Beibehaltung der alten Residenz neubegründet hat. Wenn wir

<sup>1</sup> BEFEO, 1903, S. 405, Anm. 2.

<sup>2</sup> *Id. d. O.*, S. 240.

ebenfalls bei Hsüan-tsang lesen, daß derselbe König in Kaschmîr mit Waffengewalt den Buddhismus wiederhergestellt habe, so können wir daraus entnehmen, daß sich seine Macht über den Hindukusch nach Udyāna und Kaschmîr, vielleicht auch nach Gandhāra ausdehnte, während das eigentliche Tocharistan bereits in den Händen der Westtürken war; das kann nur am Ende des 6. Jahrhunderts gewesen sein. Wir dürfen also annehmen, daß mit dem Sturz der hephthalitischen Großmacht auch ihr altes Heidentum vernichtet war, und daß ein Nachkomme ihres Geschlechts durch Übertritt zum Buddhismus eine gewisse politische Macht zu gewinnen wußte, besonders wenn er als starker Beschützer dieser Heilslehre auftrat; vielleicht genoß er diesen Ruf auch gegenüber dem gefährlichsten ungläubigen Nachbarn, dem Herrscher der Westtürken.

#### 6. Ihre Beziehungen zu China.

Schon bald nach Aufrichtung ihrer Herrschaft in Tocharistan traten die Könige der Hephthaliten in freundschaftlichen Verkehr mit China. Etwa von 460 bis 533 n. Chr. sandten sie fast jedes Jahr Geschenke an den Hof der Wei-Dynastie, darunter im Jahre 524 einen lebenden Löwen, der aber infolge von Unruhen im chinesischen Grenzgebiet erst 530 in der Hauptstadt eintraf. Die in südlichen Teilen Chinas herrschende Dynastie Liang (502—556 n. Chr.) empfing 516, 520 und 526 Geschenke aus dem Hephthalitenreich, die Dynastie Tschou (557—581 n. Chr.) in den Jahren 546, 553 und 558<sup>1</sup>. Von entsprechenden chinesischen Gesandtschaftsreisen ist uns nur die des Sung Yün und Hui-scheng bekannt. (518—519 n. Chr.)<sup>2</sup>. Aber schon diese wenigen Daten lassen darauf schließen, daß zwischen beiden Ländern rege wirtschaftliche und geistige Beziehungen bestanden haben.

Auch nach dem Zusammenbruch der hephthalitischen Großmacht dauerten diese Beziehungen weiter fort. Direkt überliefert wird uns allerdings nur, daß die Hephthaliten in den Jahren 607—618<sup>3</sup> und 748<sup>4</sup> Gesandte an den kaiserlichen Hof geschickt hätten.

1 Vgl. die entsprechenden Reichsannalen; Specht *a. a. O.* S. 335 f., 342 ff., 2 S. oben S. 567 f.

3 Sui-schu, Buch 83, S. 13b; vgl. Specht, *a. a. O.* S. 347.

4 Vgl. Chavannes, *Docs.*, S. 158 f.; *T'oung-pao* 1904, S. 80.



Dagegen können wir indirekt schließen, daß die privaten Beziehungen viel lebhafter waren, besonders um die Wende des 7. Jahrhunderts.

Es ist nämlich noch unbemerkt geblieben, daß damals der hephthalitische und der chinesische Buddhismus miteinander in engster Verbindung standen. So wirkte ein aus der hephthalitischen Königsresidenz stammender Priester am Hofe der Sui-Dynastie. Als er seine Heimreise antrat (602 n. Chr.) gab ihm der Kaiser zwei chinesische Schriften mit, die vorher der gelehrte Priester Yen-ta'ung 彦綜 ins Sanskrit übersetzt hatte; das eine Buch handelte über eine wunderbare Reliquie in China, das andere über die glücklichen Vorzeichen, die der Dynastie Sui erschienen waren<sup>1</sup>. Beide Bücher sollten also von Badachschân aus verbreitet werden, um die allgemeine Aufmerksamkeit auf das große Reich im Osten zu lenken. Wenige Jahre darauf scheint der chinesische Kaiser versucht zu haben, sogar den hephthalitischen Fürsten für seine Sache zu gewinnen. Denn wenn wir beachten, daß er mit denselben Türken im Kriege lag, die kurze Zeit vorher die Hephthaliten besiegt und von sich abhängig gemacht hatten, dann gewinnt die Gesandtschaft des Wei Tsiē 韋節 vom Jahre 606 eine ganz andere Bedeutung. Leider ist über diese Reise nicht mehr als das Folgende überliefert<sup>2</sup>: „In der Zeit des Kaisers Yang entsandte man den Zensor Wei Tsiē und den Sekretär im Justizministerium Tu Hing-man 杜行滿 in die Länder der Westbarbaren. Sie kamen nach Ki-pin und erhielten dort einen Becher aus Achat, in der „Königsresidenz“<sup>3</sup> empfingen sie buddhistische Sūtras, im Reiche Schī 史 (Kisch) zehn Tänzerinnen, Löwenfelle und Haare der „Feuerratte“ (Asbest); darauf kehrten sie zurück.“

<sup>1</sup> Trip. jap. XXXV: Hsü-kao-sêng-tschuan 續高僧傳, Kap. II, S. 10a—12b. Vgl. auch Chavannes, *BEFEO*, 1903, S. 438 f.

<sup>2</sup> Sui-schu, Buch 83, S. 1; Pei-schi, Buch 97, S. 2 (mit ganz geringen Abweichungen). Vgl. die Übersetzung von Fritz Jäger, *Leben und Werk des P'ei K'ü, Ostasiat. Zeitschr.*, Jahrg. IX, S. 220 f. Nach dem chinesischen Text geht diese Reise der Berufung P'ei K'ü nach Kan-tschou unmittelbar voraus; weshalb sie Jäger trotzdem ins Jahr 610 verlegt, vermag ich nicht zu erklären.

<sup>3</sup> Chines. Wang-schē-tsch'eng, ein Name, den wir bereits von der Hephthalitenresidenz kennen. Chavannes schwankt zwischen dieser Stadt und der Stadt Rājagṛha in Mittelindien (*Docs.*, S. 224, Anm. 5; *BEFEO*, 1903, S. 438, Anm. 2), da dies der Name im Sanskrit ist. Nach den obigen Darlegungen dürfen wir aber nicht an eine Reise nach dem Gangesland denken; auch die anderen Angaben lassen diese Ansicht nicht zu.

Wahrscheinlich stand ihre Reise in unmittelbarem Zusammenhange mit der Berufung des P'ei Kū als Grenzkommissar nach Kan-tschou, wo er den Tauschhandel mit den Fremdvölkern überwachen sollte (um 607 n. Chr.). Als P'ei Kū auf Grund dieser Amtstätigkeit noch in demselben Jahre sein Hsi-yü-t'u-ki „Mit Zeichnungen versehene Berichte über die Westländer“ verfaßte, lag ihm das ausführliche Reisewerk des Wei Tsiē, betitelt Hsi-fan-ki 西蕃記 „Berichte über die Westbarbaren“, noch nicht vor. Auch das Sui-schu weiß über den Verlauf der Reise nur das zu bringen, was wir oben wiedergegeben haben. Erst in einer Enzyklopädie des Tu You 杜佑 vom Jahre 801 n. Chr. lernen wir ein Bruchstück des Hsi-fan-ki kennen, das sich jedoch nur auf das Reich K'ang 康 (Sogdiana) beschränkt<sup>1</sup>. So bleiben wir denn auf das obige Zitat angewiesen. Sehr bezeichnend ist, daß die chinesische Gesandtschaft die buddhistischen Texte nicht aus Ki-p'in, das wir in Gandhāra oder sonst an der Grenze Nordwestindiens zu suchen haben<sup>2</sup>, sondern wiederum aus der Hephthalitenresidenz in Badachschān mitgebracht hat, ein neuer Beweis, wie eng damals die Kulturbeziehungen zwischen den Hephthaliten und den Chinesen gewesen sein müssen.

<sup>1</sup> Näheres bei Chavannes, *Docs.*, S. 133, Anm.

<sup>2</sup> Ursprünglich bezeichnet *Ki-p'in* 罽賓 [*kjāi-pjīn*] wahrscheinlich den hellenistischen Staat *Kapisa* in Gandhāra, der um 60 v. Chr. von den hereinbrechenden Saken gestürzt wurde. (Vgl. meinen Artikel *Sakai* in *Paulys Realenzyklopädie*, Bd. I A. S. 1803 ff.) Allein die Chinesen haben den Namen in ihrer Literatur weiter angewandt und ihn, ohne sich über die Lage genau vergewissern zu können, bald auf dieses, bald auf jenes Land Nordwestindiens übertragen; z. B. Sung Yün auf Kaschmir (vgl. *BEPEO*, 1903, S. 417), P'ei Kū auf Zabulistan (Ghazni). Weiteres bringen meine „*Westländer*“, S. 438.



## 五塔觀樂

### „EINE ERHEBENDE MUSIKAUFFÜHRUNG<sup>1</sup> AM „FÜNFACHEN STÜPA“<sup>2</sup> (DES WU-T'A-SSÜ BEI PEKING).“

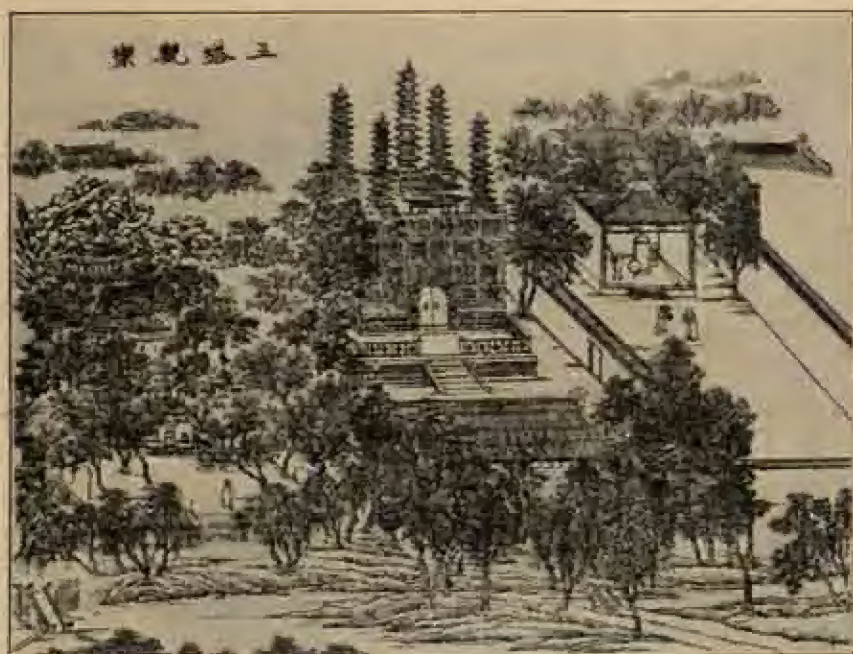
Aus dem Chinesischen übersetzt von F. M. TRAUTZ.

Die folgende kleine Skizze entstammt dem chinesischen Buche Hung-hsüeh yin-yüan<sup>3</sup>, Shanghai 1884<sup>4</sup>, Steindruckausgabe (s. t. Heft der 3. Sammlung, Bl. 39b u. 40a); sie mag nicht ungeeignet erscheinen, hier dem hochverehrten Jubilar, der die historische Stätte aus eigener Anschauung kennt, vom Übersetzer dargebracht zu werden.

Der Wu-t'a-ssü, das „Kloster mit dem Fünffachen Stüpa“ hieß in der Ming-Zeit Chên-chiao-ssü („Kloster der Bodhi“)<sup>5</sup>; es steht außerhalb des Hsi-chih-mên<sup>6</sup> auf dem Nordufer des Chang-ho<sup>7</sup>. Gelbigekleidete<sup>8</sup> Lamas<sup>9</sup> bewohnen es. Ferner liegt etwas über drei Li weiter westlich der Wan-shou-ssü<sup>10</sup>; schwarzgekleidete<sup>11</sup> (buddhistische Mönche) bewohnen ihn.

Am 11. Tag des 6. Monats des Jahres Kuei-mao<sup>12</sup> nahm ich Abschied vom Ts'ui-wei-shan („dem Berg des eisvogelblauen Schimmers“)<sup>13</sup>. Ich ging hinaus durch die „Aprikosen-Enge“<sup>14</sup>, vorüber an Lan-tien-ch'ang<sup>15</sup> und besuchte den Tempel Kuang-jên-kung<sup>16</sup>; er heißt im Volksmund Hsi-ting. Dann wandte ich mich ostwärts am Chang-ho entlang und ging den Engweg. Weiden mit hängenden Zweigen warfen grüne Schatten wie (Zelt-)Vorhänge. Ich erreichte „das Wehr der breiten Quelle“<sup>17</sup> und erblickte den Wan-shou-ssü; er war in der Periode Ch'ien Lung<sup>18</sup> erbaut worden, um dort zu beten für das Glück der Kaiserin-Witwe Hsiao Shêng. Drei Hallen mit zwei Stockwerken hat man errichtet. Gold und (grüner) Jade verbinden ihren Glanz (darin so, wie dort) acht Wacholderbäume ihr Azurgrün mit dem Eisvogelblau von sieben Kiefern (vereinigen). Ich ging in die alten Hallen hinein; hinter ihnen stellen aufgeschichtete Steine „die drei Berge“<sup>19</sup>, den P'u-t'o-shan, den Ch'ing-liang-shan und den O-mei-shan vor; überragen sie (doch) in der Tat alle heiligen Stätten<sup>20</sup>.

Ostwärts (weitergehend) betrat ich das „Kloster mit dem Fünffachen Stüpa“ und erblickte den Vajraratna-Thron. Fünf



Verkleinerte Nachbildung der Darstellung des Wu-t'a-sü im chinesischen Urdruck.

Klafter (chang) ist er hoch und enthält Stufen in der Wandung. Rechts und links winden sich Wendeltreppen empor; darauf steigt man hinauf. Oben eben, bildet er eine Terrasse für fünf Stüpas nebeneinander. Jeder ist über zwei Klafter hoch; der Stüpa in der Mitte hat an den Seiten (heilige) Fußabdrücke und Schneckenlinien, die sich umeinander schlingen. Der Ratna-Thron und die Stüpas haben in die vier Seiten(-flächen) eingemeißelt altindische Figuren, Brähmī-Schriftzeichen, indisch(-buddhistisch)e Kleinodien und indisch(-buddhistisch)en Blumenschmuck in buntem Durcheinander<sup>21</sup>, blinkend und glänzend, vollkommen und wunderschön.

Bekanntlich brachte in der Periode Yung Lë<sup>22</sup>, in der Ming-Zeit, ein indischer Priester, ein Pundit<sup>23</sup>, (dem Kaiser) einen indischen Vajraratna-Thron dar und fünf Buddhas. Der Kaiser verlieh ihm daraufhin den Titel „Ta-kuo-shih“<sup>24</sup>, schenkte (ihm) ein goldenes Siegel und ließ das Kloster errichten als Wohnung für ihn. Im 9. Jahre der Periode Ch'eng Hua<sup>25</sup> erging ein kaiserlicher Befehl, nach dem Modell aus Stein einen Ratna-Thron und Buddha-





Moderne Photographie des Wu-t'a-ssü.

Stüpas zu errichten. Eine Steintafel mit Sockel stellte man rechts davon auf.

Im 26. Jahre Ch'ien Lung<sup>20</sup> unserer Hohen Dynastie wurde eine Wiederherstellung vorgenommen, und man änderte den Namen in Ta-chêng-chiao-ssü<sup>22</sup>. Mongolen, Djassak-Khane<sup>23</sup>, Daidji<sup>24</sup>, Tabunang<sup>25</sup>, Khubülgane<sup>26</sup> und andere — zu jeder (Fest-)Zeit haben sie darin gebetet für das Allerhöchste Glück.

## 五塔觀樂

五塔寺即明真覺寺在西直門外長河北岸黃衣喇嘛居之又西三里許有萬壽寺臨流居之癸卯六月十一日余辭翠微山出杏子口過藍靛廠謁

廣仁宮即俗所稱西頂也又東沿長河行夾道垂楊綠陰如幕抵廣源閣瞻萬壽寺乾隆間

爲

聖太后祝釐建重樓三閣金碧交輝八楹七松蒼翠入古殿後壁石象魯陀清涼峨眉三山寶冠諸刹東入五塔寺觀金剛寶座高五丈藏級於壁左右竭旋以登頂平爲臺列塔五各高二丈許中塔旁有足跡螺紋相抵寶座及塔四面刻梵傳梵字梵寶華陸離輝映具足莊嚴攷明永樂時西竺僧班迪達貢印度金剛寶座一臺五佛詔封大國師賜金印建此寺居之成化九年詔準式以石爲寶座佛塔立碑座右我

朝乾隆二十六年重修易名大正覺寺蒙古扎薩克汗台吉塔布囊及呼錫勒罕等每於此祝

贊是日適逢演樂其器有短角名以人髀骨爲之吹作龍吟又有長筒名以銅爲之呼成

虎嘯既而頭顱貯水名脂髓然燈伐鼓撞鐘聲震殿瓦文字也音率法侶挑帽扇衣膜

拜梵誦聲如潮湧音中宮律實具其力量爰紀以詩曰鐘飛鼓震蒲牢吼阿修羅連夜又走龍吟虎嘯具神威我佛如來開笑口魏魏寶座矗金剛浮圖離立分奇攝漫言鉅制準

鳥斯漫言法力降魔母黃教由來播雲索

天朝指示懷柔久積萬斯年永祝

聲高呼潮咽齊稽首

Chinesischer Text der Übersetzung.

Am Tage, als ich (dorthin) kam, fand gerade eine Musik-aufführung statt.



Die Instrumente dafür waren kurze Hörner, Kang-t'ung<sup>32</sup> genannt; aus menschlichen Schenkelknochen macht man sie. Bläst man hinein, so ertönt die (heilige) Stimme des Drachen. Ferner waren da lange Flöten; sie heißen Kang-ling<sup>33</sup>; aus Kupfer macht man sie. Bläst man darauf, dann ertönt das (mutige) Brüllen des Tigers. Dann waren noch Schädelschalen da, mit Wasser darin; sie heißen Ka-pu-la<sup>34</sup>; (und mit) Fett und Mark brannten Lampen.

Man schlug Trommeln und Glocken; es dröhnte und ließ die Ziegel der Halle erbeben. Ein Oberpriester — es war der Sthavira — führte die (buddhistischen) Mönche<sup>35</sup> mit Pfirsich-Mützen und „härenen“ Kleidern. Sie beugten sich zur Erde, legten die Hände zusammen und murmelten die indischen (heiligen) Worte; sie klangen wie die Brandung der See; (und) es ertönte die mittelste, die „Kung-Pfeife“<sup>36</sup>, in der Tat in voller, echter Kraft (bemessen). —

Hier schrieb ich in Versen, was folgt:

„Glockenton fliegt, Trommelschlag tönt, die P'u-lao<sup>37</sup> brüllen,

„Die Asura verschwinden und die Yakṣa enteilen;

„Der Drache brummt, der Tiger heult, die ganze Geistermacht ist vernichtet<sup>38</sup>;

„Unser Buddha Tathāgata (aber) öffnet lächelnd den Mund. —

„Bergeshoch erhaben ist der Ratna-Thron, hoch ragt er diamanten empor;

„(Hoch) stehen seine (fünf) Stūpas (darauf), zu einem und zweien gruppiert!

„Wie sinnlos wäre<sup>39</sup>, solch<sup>4</sup> Riesenwerk mit (dem Tun der) Ussu<sup>40</sup> zu vergleichen,

„Wie sinnlos, zu sagen, des *Dharma* Kraft überwinde die finstere Mo-mu<sup>41</sup>. —

„Die *Gelbe Lehre*<sup>42</sup> ward immer hoch in Tibet und (der) Mongolei geehrt;

„Unser Kaiser gab kund, er wolle sie lieben, schätzen und hegen immerdar;

„Noch nach Jahr und Tag<sup>43</sup>, in Ewigkeit, sei gebetet (hier) für sein Höchstes Glück! —

„Der Heilrufe<sup>44</sup> Meeresbrausen erklang; die Stirnen berührten zugleich den Grund! —

## HAUPTSÄCHLICH BENUTZTE LITERATUR.

(In alphabetischer Reihenfolge der in den Anmerkungen benutzten Abkürzungen.)

- B. 1. E. Boerschmann, *Die Bankunst und religiöse Kultur der Chinesen*, Berlin 1911—1914, 2 Bde.  
 B. 2. E. Boerschmann, *Baukunst und Landschaft in China*, Berlin 1923.  
 B. E. Boy-Ed, *Peking und Umgegend*, Wolfenbüttel 1908.  
 Bretschneider, *Collin de Plancy, Recherches . . . sur Pékin*, Paris 1879.  
 Daijiten Ueda Mannen u. andere, *Daijiten*, Tōkyō 1923.  
 E. A. *An Official Guide to Eastern Asia. Vol. IV. China*, Tokyo 1915.  
 F. Fei-Shi, *Guide to Peking and its environs, Tientsin* 1909.  
 Fav. Favier, *Peking*, Peking 1897.  
 Gr. M. Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus* usw., Leipzig 1900.  
 „ P. Grünwedel, *Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu*, Berlin 1890.  
 „ L. Grünwedel, *Der Lamaismus* (*Kult. d. Gegenwart*, I, III, 1), Leipzig 1913.  
 H.-J. Hobson-Jobson, London 1903.  
 Hob. *Hokkyōshi*, jap. Handbuch über Peking, 926 S. mit Bildern u. Karte, hrsg. v. d. japan. Landesaufnahme, 1908.  
 Mochizuki Shinkō, *Bukkyō Dainempyō*, Tōkyō 1920.  
 Oz. Ochiai Naobumi, *Kotoba no Izumi*, 2 Bde., Tōkyō 1909.  
 Kwaten. *Kamodaijiten*, Sanseidō, Tōkyō 1906.  
 — *Kojijikugojiten*, s. Ann. 3.  
 — *Kojiseigodaijiten*, s. Ann. 3.  
 Ikeda. *Kojijikugodaijiten* von Ikeda Shirōjirō, Tōkyō, Hōbunkwan, 1924.  
 M. De Groot, *Le Code du Mahāyāna en Chine*, Amsterdam 1893.  
 May. Mayers, *The Chinese Government*, Shanghai 1897.  
 O. Oda Tokunō, *Bukkyō daijiten*, Tōkyō 1920.  
 P. W. *P'ei-wen-yün-fu*, Shanghai 1886.  
 P. T. *P'ien-tsū-lui-pien*, Shanghai 1886.  
 R. Rosenberg, *Introduction to the Study of Buddhism, Part I, Vocabulary* usw., Tōkyō 1916, und die darin benutzten Werke.  
 R. 1. Richthofen, *China 1877/1911* (Bd. I—III).  
 R. 2. Richthofen, *Tagebücher aus China*, Berlin 1907.  
 R. S. De Groot, *The Religious System of China*, Leiden 1892/1910, 6 Bde.  
 Rich. Richard, *Geography of the Chinese Empire*, Shanghai 1908.  
 T. *Tz'u-yüan*, Commercial Press, Shanghai 1915.  
 Th. De Groot, *Der Thūpa*, Berlin 1919.  
 T'u-shu. *T'u-shu-chi-ch'ang*. (Bibl. d. Museums f. Völkerkunde, Berlin.)  
 U. De Groot, *Universalismus*, Berlin 1918.

Hem. Das neue, schöne Werk von Oswald Siren, *les Palais Impériaux de Pékin*, Paris 1926, ist erst nach Abschluß der vorliegenden Arbeit erschienen.

Die „*Cyclopedia of Chinese Biographical Names*“ der Commercial Press Shanghai ist für eine Benützung zu spät in den Besitz des Bearbeiters gelangt.



## ANMERKUNGEN.

1. Nicht i. R., P., T. — *Daijiten*, S. 2028, c, 3: 觀樂 *kanuraku*: 心目をよろこばすべきものを見物して嬉しく感ずると。 *Shimmoku wa yorokobasubeki mono wo kibunshu shite tanoshiku kanzuru koto*: Freude fühlen beim Betrachten von etwas, was Herz und Auge erquickend soll.

*Kwanten*. S. 654 ein dementsprechendes Zitat aus Han-Fei. s. auch P. W. (R. 樂), chüan 99, I: S. 27, 1.

2. Buddh. Kloster, 2,5 km WNW vom Hsi-chih-mên (Peking), 3. Karte 1: 25 000, Peking und Umgebung (Kgl. Preuß. Landesaufnahme, 1907). — Ferner *Th.*, S. 44–46 u. Taf. V. — *B. r.*, I, S. 7: „Fünf Turm-Pagode“, — *E. A.* (Vol. IV), S. 59. — *F.*, S. 104. — *B. E.*, S. 69. — *Fav.* S. 113, 368. — *T'u-shu* VI, chüan 46, Bl. 11b, Z. 11 bis Bl. 12a, Z. 9.

3. 鴻雪因縁 *Hung-hsüeh yin-yüan*. — Die ersten zwei Zeichen dieses Titels als Compositum sucht man in den größten chinesischen Wörterbüchern (einschl. P. W. und P. T.) vergebens. Erst 1915 bringt das *T'u-yüan* der Commercial Press, Shanghai, aufschlußgebende, aber nicht ohne weiteres aus dem Titel abzuleitende, ähnliche Ausdrücke und ihre Quelle, Bd. II: 亥, S. 76: 鴻爪 *hung-chao* und 戊, S. 162: 雪泥鴻爪 *hsüeh-ni hung-chao*. \* *Coureur*, *Giles*, *États-Général* (Canton, Dial., 2. Aufl.), *Wells Williams*, *Popoff*, *Bailly*, sowie *Péillon*, *All. litt.*, versagen auch für diese Ausdrücke.

Vor dem T. brachten schon eingehende Angaben zu den letztgenannten Ausdrücken die beiden 1909 erschienenen japanischen Lexika:

1. das *Kojijikugojiten* 古事熟語辭典 von *Mishima Chūshū* und *Ikeda Roshō*, Tōkyō, Hōbunkwan, 3. Aufl. und
2. das *Kojiseigodaijiten* 古事成語辭典 von *Kanno Michiaki*, Tōkyō, Meiji-shoin, 7. Aufl.

Ihre teilweise identischen Erklärungen, die im allgemeinen auch *Ikeda*, S. 888 bringt, zu 雪泥鴻爪 lauten: "Setsu-dai-kō-sō (セツダイコウサウ).

Bedeutung (意義 (ぎ)) keine Spuren hinterlassen (1. 痕迹の遺らぬこと *konseki no nokoranakoto*: Das Nicht-hinterlassen von Spuren. — 2. 「アトカタ」の遺らざるに喩ふ „*atokata*“ no nokorazaru ni to iou: man veranschaulicht damit das „Spuren-nicht-Hinterlassen“).

\* Eine Unstimmigkeit zwischen beiden Stellen besteht darin, daß die dritte Zeile des den Ausdrücken zugrunde liegenden Gedichts von Su Shih an der ersten Stelle mit 雪上 *hsüeh shang* (unrichtig), an der letzten mit: 泥上 *ni shang* beginnt. — 泥上 s. P. T. chüan 19, Bl. 15b. — (泥鴻 s. P. W., Nachtrag, chüan 1, Bl. 13a, ist kein Zitat aus Su Shih).

Herkunftsart (出處 *shutsu*): in einem Gedicht von So Shoku =  
Su Shih\* (蘇軾の詩に *Soshoku no shi ni*) (heißt es):

鴻	泥	應	人
飛	上	似	生
那	偶	飛	到
復	然	鴻	處
計	留	踏	知
東	指	雪	何
西	爪	泥	似

Japanisch gelesen lauten die Zeilen etwa wie folgt:

*jinsei itaru tokoro shiru nani ni nitaru ka wo? —*  
*Masa ni hikō no setadei wo fumu ni niru(-beshi).*  
*Deijō gūzen shisō wo todomu,*  
*Kō tōbu nanzo mata tōzai wo hakaranu. —*

Auf Deutsch metrisch etwa:\*\*

Menschenleben, überall, weißt du, wem es gleicht? —

Es muß doch gleichen dem schmelzenden Schnee getreten von fliegender  
Wildgans,

Die in dem Schnee gelegentlich läßt (den Abdruck) der Klauen der Zehen.

\* S. Giles, *Bio. Diit.*, S. 680; Su Shih 1036—1101; *Pétillon, Allus. Litt.* S. 372. Ferner a. B. 1, II, S. 79—83: „Gedächtnisempel für Su Tungpó“.

\*\* S. die Werke Su Shih's, Staatsbibl. Berlin, Slg. Franke 73: 施註蘇詩 chüan 1, Bl. 1b. Dort heißt die Überschrift: „Mit (dem Bruder) Tzū Yu 子由 (bei der) empfindsamen (Betrachtung der) Ruinen von Min-ch'ih“. (Honan-fū, 8. *Courreur*, 3. Aufl. S. 24). Eine Bemerkung verzeichnet, daß „Min-ch'ih, Hung-nung-chün, in den *Han-shu* erwähnt“ ist. Eine Glosse besagt, daß „Min-ch'ih, hien durch Verpflanzung zahlreicher Familien, im 2. Jahre Ching Ti (155 v. Chr.) beginnend, gegründet“ wurde.

Das Gedicht geht noch 4 siebensilbige (unten mit [1]—[4] bezeichnete) Strophen weiter, als vorstehend zitiert, die nicht in Beziehung zu dem hier zu erläuternden Ausdruck stehen; sei seien daher (mit einer Glosse des Dichters) nur kurz in (metrischer) Übersetzung (formale Zusätze des Übersetzers in Klammern) wiedergegeben:

[1] „Ein alter Mönch war gestorben, sein (einst) neuer (Grab-) Stüps entstand;

[2] Doch die Inschrift ist nicht mehr zu sehen, auf der zerfallenen Wand.

[3] Von je war (ein mühsames Wandern) über Berge und durch das Tal,  
Sprechen heute noch Berichte (von jener Leben Qual)? —

[4] (Es ist) des Weges Länge, (sie) greift die Menschen (so) an,

Und vor Erschöpfung stöhnend (steigt mühsam) das Reittier (bergan).“

Eine Glosse des Dichters lautet: „Einst verendete mein Pferd in Êch-ling, und ich ritt auf einem Esel nach Min-ch'ih.“ —



Und die Gans fliegt fort. Und wo willst du wieder errechnen, ob ostwärts,  
ob westwärts? —

(Die japanischen Lexika fahren fort:)

Gebrauch: (使用 *shiyō*) in *Rai Sanyō's* Beschreibung des „Hauses  
*Kōsetsushō*“ heißt es (1. u. 2.): 頼山陽の鴻雪處記に云 *Rai Sanyō*  
*no kōsetsushō-ki ni iu*): Die Wildgänse ziehen heimwärts und lassen, indem sie  
in dem Schnee Klauen(-Abdrücke) machen, die Stellen erkennen, wo sie vorüber-  
kamen; wenn sie dann wiederkommen, sind Spuren nach dem Wegschmelzen  
des Schnees nicht mehr erkennbar, 鴻之歸也、爪於雪以記其所  
過、其來、雪滅而痕不可知也、*Kō no kaeru ya, yuki ni tsume*  
*shite motte sono suguru tokoro wo shirusu, sono kitaru (ya), yuki kie ato shirube-*  
*karazaru nari.\**

Die Alten veranschaulichten damit, wie (auch) der Menschen Wege und  
Geschichte keine Spur hinterlasse 古人以喻人之游歷無跡 *Kojin*  
*motte hito no yūreki shite naki ni tatsu.*

(Das unter 1 genaunte japanische Lexikon schließt mit:)

Hierauf soll man die Anwendung beschränken 此を以て使用の—  
端とすべし *Kore wo motte shiyō no ittan to subeshi.* — S. ferner *lz.* II, S. 391.  
*Hung-k'üeh*, Wildgänse und Schner, wäre also in diesem Buchtitel etwa  
mit „vorübergehend“, „unbedeutend“ wiederzugeben.

Die letzten zwei Zeichen des Titels *yin-yüan* 因緣 s. *Harlez, T'oung*  
*Pao* VII (1896), 376: „Hêtu, cause d'existence + Pratyaya, principe fondamental,  
base. — Ch. fondement, cause d'union (des éléments qui forment l'infortuné  
mortel)“. — *Yin-yüan*, 393: „Nidānāmsenā, exposé des causes (causes onto-  
logiques)“. — *S. O.*, S. 91, 3 und *Eitel, Handbook*, S. 108: Nidāna. — *Rosenberg*:  
92, a. 25 u. 92, b, 13. Ferner *Rosenberg, Die Probleme der buddhistischen Philo-*  
*sophie*, Heidelberg 1924 (z. B. S. 54. „Grundzusammenhang“) und *Stcherbatsky,*  
*The Central Conception of Buddhism* usw., London 1923, S. 106: „F. Causal Inter-  
connection of Elements (*hetu-pratyaya*)“.

Demnach ist die zweite Hälfte des Titels etwa mit „Zusammenhänge“ (nach  
dem Gesetz von Ursache und Wirkung) zu übersetzen.

Der ganze Titel dürfte also etwa bedeuten: „Flüchtige Zusammenhänge“ —  
„gelegentliche Begegnungen“ — „kleine Erlebnisse“. — Man kann für derartige,  
namentlich buddhistisch beeinflusste, kurze chinesische Inschriften und Titel in  
der Regel eine voll entsprechende, wohlklingende „Übersetzung“ nicht erlangen;  
wir vermögen nicht, mit unseren Sprachmitteln in, der chinesischen Lapidarität  
nachgeahmter, Kürze die dort vorhandenen Ideenassoziationen und literarischen  
Anklänge wiederzugeben. Philosophische Termini aus unserer Sphäre sind meist  
schon mit unchinesischen Begleitgedanken und -vorstellungen belastet und führen

\* Eine Abschrift der ganzen „Beschreibung“ aus *Rai Sanyō's* Werken liegt  
mir vor; sie auch noch hier zur Erläuterung des chinesischen Ausdrucks in extenso  
anzuführen erübrigt sich.

dann ebenso leicht zu Falschauslegungen, wie etwa geauchte deutsche Wendungen, die oft die Unklarheiten verbergen, anstatt sie zu klären. Erfahrungsgemäß vermeidet diese Klippen manchmal am besten eine Umschreibung des Sinnes mit kurzen, möglichst einfachen Worten, wie sie oben versucht wurde. —

Der Verfasser des Buches ist ein mandschurischer Adelliger, Herr *Lin Ch'ing*, 麟慶, *Chien T'ing* 見亭, meist *Chien T'ing Hsien-shing* genannt, ein hoher Beamter der Flußüberwachung (s. *Moy.*, S. 43, Nr. 326. — *T.* I, 巴, 47) aus Chang-bai 長白 (*T.* 11, 戊, S. 68), der bei seinen häufigen Reisen die erzählten Begebenheiten erlebte. Er ist 1791 (36. Jahr *Ch'ien Lung*; 14. Tag des 3. Monats 2. St.) in Nan-yang-fu in Honan geboren (s. Bd. 1 der I. Slg., Bl. 4 der Steindruck-, Bl. 2 der in Ann. 4 genannten Typendruck-Ausgabe) und im Herbst 1846 gestorben (s. Bd. 2 der III. Slg., Ende). Sein Buch hat er in drei, je mit 39, 50 und 53 Jahren abgeschlossenen „Sammlungen“ geschrieben, die zusammen 240, je eine Text- und eine Bildseite umfassende, kurze Schilderungen enthalten.

Bezüglich des Gesamthalts des Buches sei hier auf den 3. Absatz des Vorworts zum II. Bd. von *Doerschmann*, *Die Bankunst und religiöse Kultur der Chinesen* (Bln. 1914), verwiesen, wo es heißt: „Die chinesischen Reisenden von Bildung haben stets unter genauest Beachtung der historischen Merkwürdigkeiten ihr Land durchwandert und getreulich vermerkt, wo sie etwas an geschichtlichen Erinnerungen und an alten Baudenkmalen fanden. Für sie ist es ein Genuß, den „alten Spuren“ *Ku tzu*\* nachzugehen.“ — Diese Bemerkung gilt auch für den hochgebildeten *Chien T'ing Hsien-shing* und sein liebenswürdiges Buch.

4 Eine Ausgabe von 1879 in Typendruck (mit vielen Druckfehlern) s. Staatsbibliothek Berlin, N. S. 755, 6 Hefte. —

5 眞覺 (nicht 1. R.) (oder 正覺 R. 270, b, 25. — *T.* 1, 辰 195) das wahre Erwachen = *Bodhi*, la sagesse suprême, s. *M.*, S. 16, „die vollkommene Weisheit“. *P. W.* chüan 92, Bl. 2a und 1b. — *O.* 863, 1 (766, 3).

眞覺寺 „Kloster der Bodhi“. S. unten auch Ann. 27. *Ts.* S. 44 u. 46, *T'a-shu* VI, chuan 46, Bl. 12a, Z. 2; 正覺寺 war die ursprüngliche Bezeichnung.\*\* Ferner: chüan 42, Bl. 4a, Z. 9 und chüan 44, Bl. 7a, Z. 9.

6 西直門. Das nordwestliche Tor von Peking. — Die 9 Tore der Tartarenstadt von Peking s. *F.* S. 43. (*T'a-shu* VI, z. B. chüan 46, Bl. 9b und chüan 20, Bl. 4a, Z. 10 u. a. a. St.) — Ferner: *O. Siren*, *The Gates and Walls of Peking*, 1924, Bild 52—58 und S. 150 f. — *Donald Menzie* und *Putnam Waile*, *The Pageant of Peking*, Shanghai 1920, Bild XX.

### \* 古跡 *Ku-chi*.

\*\* Er ist hier weder der Ort noch, wegen der unvermeidlichen Wiederholungen, der Raum für vollständige Übersetzungen von, den Wu-t'a-ssü oder andere Klöster usw. betreffenden, chinesischen Literaturstellen, wie es für diese Klöster usw. und ihre Geschichte behandelnde größere „Monographien“ angebracht wäre. Die „Anmerkungen“ müssen sich im wesentlichen auf die Stellenangabe beschränken, soll die Arbeit nicht „in monographische Stücke zerflattern“.



7 長河 „der lange Fluß“ (B. E. S. 69; „Kanal-Fluß“) kommt aus den Bergen nordwestlich von Peking und liefert den Gräben der Hauptstadt das Wasser, s. auch: *Beschreibung der Stadt Peking*, Abdruck aus der *Allgemeinen Bauzeitung*, Wien 1860, S. 28.

8 S. O. 319, 2: ク ワ ウ エ. — 1848, 3: ワ ウ エ. — Gr. L. S. 153.

9 S. May. S. 113 Nr. 584. — R. 88, b. 25. — Gr. M., z. B. S. 56 und L. S. 146.

10 Nach T'u-shu VI, chüan 46, Bl. 14 a, Z. 5 sind es 2 Li; nach chüan 20, Bl. 4 a, Z. 10: 7 Li außerhalb vom Hsi-chih-töen. S. ferner Anm. 18. — E. A. IV, S. 60. — Weiteres über Wan-shou-ssü u. s. berühmte gr. Glocke: T'u-shu VI, chüan 46, Bl. 13 b, Z. 10 bis 14 b, Z. 1 und Bl. 17 a, Z. 1—3, wo u. a. berichtet ist, daß die Glocke 87 000 chin gewogen, ihr Durchmesser 1 chang 4 Fuß und ihre Höhe 1 chang 5 Fuß betragen habe, und daß sie innen und außen mit buddh. Inschriften geschmückt gewesen sei (s. dazu auch Anm. 37: „blumengeschmückt“).

11 S. Eitel, *Cant. Dial.*, 2. Aufl., S. 1185. — R. 371, a. 47: *Bukkyō futen* 492, 555 (繡徒 シ ト). — O. 858, 3. — T. II. 未 S. 81. — *Shokushiyōran*, Ausgabe Kyōto, 1884, 上, Bl. 15 b und 16 a.

12 Der Tag entspricht dem 8. Juli 1843. S. Hoang, *Concordance des Chronologies Néméniques* 1910, S. 337.

13 Eines der Klöster in den Westbergen von Peking in landschaftlich schöner Lage mit weiter Aussicht (T'u-shu VI, chüan 47, Bl. 22 b, Z. 12), Schluchten (chüan 47, Bl. 25 a, Z. 1—2) und berühmten Nachbarbergen (T'u-shu VI, chüan 10, Bl. 3 a, Z. 3 u. a.); s. auch F., S. 89. — Der Ts'ui-wei-shan wird auch oft P'ing-p'o-san 平坡山 genannt oder P'ing-p'o-ssü (T'u-shu VI, chüan 47, Bl. 22 b, Z. 2—12 und Bl. 25 a, Z. 1—2). Er lag nicht fern von der „Aprikosen-Enge“ (s. Anm. 14). Wie diese sind aber ohne Spezialkarte auch die Tempel und Klöster mit ganz wenigen Ausnahmen (s. auch T'u-shu VI, chüan 47, Bl. 22 a, Z. 10) nicht genau zu lokalisieren.

Es ist sehr zu bedauern, daß für die historisch, literarisch und landschaftlich gleich interessante Gegend westlich von Peking keine (deutsche) Monographie existiert, wie z. B. die, in W. in ihrer Art einzige, des Yehol-Gebietes von O. Franke. — In den Westbergen könnten ein Topograph, Architekt und Sinologe, die in 1: 25 000 bzw. 10 000 die Gegend und die Gebäude (mit den Inschriften) aufnahmen, grundlegende Erschließungsarbeit leisten für die umfangreiche chinesische Literatur, die über diese Gegend existiert und ohne genaue Pläne oder Karten in gr. Maßstäben nur sehr unvollkommen benutzbar ist.

Chien T'ing Hsien-sheng hatte offenbar im Ts'ui-wei-shan gewelt; er stand zur Zeit der Erzählung im 52. Lebensjahre und war, wie auch aus anderen Stellen seines Buchs hervorgeht, ein frommer Mann und mit manchem höheren Geistlichen befreundet (s. z. B. Bd. 1 der III. Sammlung, Bl. 34 b und 35 a).

Zu dem für Berge beliebten Epitheton: s. T. II, 未 S. 123. — *Daijiten*, S. 1772, 3 (ス キ ヲ). — *Kojiseigodaijiten*, S. 605, 1.

14 Hsing-trü-k'ou. S. T'u-shu VI, chüan 47, Bl. 22 a, Z. 10; Bl. 23 a, Z. 2; Bl. 24 a, Z. 3—4; ... u. noch einige Li, so kommt man zum Wan-so-ko; jenseits davon ist die „Aprikosen-Enge“; an den Seiten des Weges stehen Aprikosen-

bäume, alle alt, die Stämme (phantastisch) verkrümmt, die Äste wild verzastet und nach allen Seiten sich verbiegend, viele hundert- und mehrjährige Stücke . . .

15 Ein Ort, nordwestlich von Peking, s. Karte von Tschili und Schantung, Bl. E 10. — *T'u-shu* VI, chüan 46, Bl. 2, Z. 4: „Der Hirschpark ist der vormalige Park Chang Tsung's (Chiu-Dynastie; 1100—1209); jetzt heißt der Ort Lan-tien-ch'ang“.

16 廣仁宮 ein taoistisches Heiligtum. — *T'u-shu* VI, chüan 49, Bl. 12 a, Z. 10—11 sind die 4 „頂“ (West, Mitte, Ost, Nord) angegeben, dieser Tempelname allerdings nicht.

17 „(Zelt-)Vorhänge“ s. *T'u-shu*, VI, chüan 46, Bl. 12 a, Z. 4. — 廣源閣 *Kuang-yüan-ku*; auch dies ist eine alte, landschaftlich wohlbekannte Bezeichnung, s. z. B. *T'u-shu* VI, chüan 20, Bl. 4 a, Z. 10 und chüan 46, Bl. 13 b, Z. 10 und Bl. 14 a, Z. 8.

18 Zwischen 1736 und 1796. — *Hokkyōshi*, S. 33 (u. a.): 萬曆五年 = Wan li 5 = 1577 n. Chr. (*T'u-shu* VI, chüan 46, Bl. 14 a, Z. 1: im 3. Monat) erste Erbauung eines Wan-shou-ssü an dieser Stelle. (*T'u-shu* VI, chüan 20, Bl. 4, Z. 10ff.) — Über den zur Ehrung der Kaiserin-Witwe 孝聖太后 errichteten (Neu?) Bau war (z. B. im *T'u-shu*, das, s. *De Groot, Sin-Sen. u. Bibl.* 1913, S. 8, schon 1725 abgeschlossen wurde) näheres, sowie eine bildliche Darstellung nicht aufzufinden. — Angeblich wurden 1900 die Hallen zerstört und später wieder für die letzte Kaiserin neu errichtet, die hier auf dem Wege zum „Sommerpalast“ zu rasten pflegte.

Zu der genannten Kaiserin macht mich Hr. Dr. W. Fuchs-Berlin auf Bl. 1 a des 十朝東華錄 *Shih ch'ao tung kua lu* (Berlin, Staatsbibl., Sammlung Franke 42) aufmerksam, wo unter „乾隆朝“, die Mutter Ch'ien Lung's wie folgt aufgeführt ist: 孝聖憲皇后鈕祜祿氏.

S. die entsprechende Stelle *T'u-shu* VI, chüan 40, Bl. 14 a, Z. 2—3.

19 Die „drei heiligen Berge“: s. *Johnson, Buddhist China*, S. 141ff. — B. 1 u. 2 gibt auf den Karten vier buddh. heilige Berge an, außer den hier genannten noch den Chiu-hua-shan 九華山 (s. auch B. 1, I, S. 5) in Anhui; Hr. B. teilte mir mündlich die genaue Lage dieses vierten Berges mit: s. Bl. Nan-king der (jap.) Karte 1 : 1 000 000 von Ostasien (ca. 30° 25' n. Br. und 117° 50' ö. L.). — *Giles* gibt S. 1173 dafür den Wu-tang-shan in Hupeh an. : s. *Rich.*, S. 122 u. Bl. Wu-ch'ang der gen. (jap.) Karte (ca. 32° 25' n. Br. u. 111° 10' ö. L.). — Die deutsche Karte 1 : 1 000 000 von Ostchina (1910) verzeichnet beide Berge nicht, wohl aber Bl. Hankin 1904 den Chiu-hua-shan, s. auch B. 1, III, S. 544, A. 1.

1. P'u-t'o-shan; der Kwan-yin geheiligt. — S. B. 1, I. — R. 2, I, 46—49. — R. 1, III, 655. — *E. A.* IV, S. 268.

2. Ch'ing-liang-shan (T. I, 卮, 114), der ursprüngliche Name des Wu-t'ai-shan (Shansi), der wegen der starken Vereisung im Winter und Schneetreiben selbst im Sommer „der Reine, Kühle Berg“ heißt, wo es niemals warm wird. — Wu-t'ai-shan, s. *Rich.*, S. 50, R. 2, II, S. 158—161 und



196—197; *R.* 1, II, 363 f. — Im *E. A.* fehlt eine Beschreibung dieses wichtigen Wallfahrtsortes und interessanten Gebirgsstocks ganz. — *S. B.* 2, Bild 70—78, 109.

3. O-mei-shan (Süd-ch'uan, westlich von Chia-ting-fu). *Rich.*, S. 13 (Ngomei-shan) 109, 117—118. — *B.* 1, II, S. 63, 66. — *B.* 2, Bild 144—149. — *R.* 1, III, 74 f., 183. — *E. A.* IV, 172, 268.

Zu „Heilige Berge“ im allgemeinen s. auch S. 36 des neuen *China Year Book* 1924—25, Tientsin, 1924. — *R.*, S. 13; Wu Yoh 4, *T.* 1, 子, 124, 2. —

20 *Th.*, S. 7, 17, 25, 59; Caitya. — In den folgenden Textabsätzen ist unter „Vajraratna-Thron“ und „Ratna-Thron“ der massige (Marmor-) Unterbau zu verstehen, worauf die 5 Stüpa des Fünffachen Stüpa aufgesetzt sind.

21 Nicht in *T.*, *R.* — *Couvreux*, 3. Aufl., S. 539; Inégal . . . pêle-mêle. — *Lz.* 1, 1464, c, 7: いりみたれ, きらめきて、立派なるサマ *irimidare, kiramekite, rippa naru sama ni iu*, in Unordnung, glitzernd; vom Zustand des Glänzens sagt man es.“ — S. auch *Kojiseigodaijiten*, S. 1410.

22 1403—1424; nach *Th.*, S. 46 im 1. Jahre.

23 *S. Th.*, S. 46. *H.-J.*, S. 740. — Falsch ist: *E. A.*, S. 59: „... Hindu of the name of Bandida . . .“ — *R.* 322, b, 43; *Eitel* 113. — *T'u-shu* VI, chüan 46, Bl. 12, Z. 5 und 8: 板的達.

24 *S.*, die offenbar verwertete (stellenweise wörtlich übereinstimmende) Beschreibung *T'u-shu* VI, chüan 46, Bl. 12 a, Z. 5—7. —

大國師 nicht i. *R.*, *T.*, *Daijiten*, *O.*, *P. W.* und *P. T.* — Nur 師, *Shakushiyōran*, 上, Bl. 30 a und *R.* 164, b, 30, 國師, s. *R.* 93 a, 13, *B. N.*, z. B. Sp. 456, Nr. 106, *T'oung Pao*, 1911, S. 671 ff. (Pelliot), 大師, s. *R.* 110, b, 44 und *B. N.* App. II und 國大師, *P. W.* chüan 4, 上, Bl. 30 b, viertletzte Zeile sind zu finden. Im *T'u-shu* VI, chüan 46, Bl. 12, Z. 5 und 8 kommen die beiden Titelformen vor: 大國師 und 國師. (In Japan ist der Titel 大國師 im *Nihonshoki*, 720 n. Chr. belegt, s. *Dainihonkokuojiten*, Bd. III, S. 370, 3.)

25 1473. — *E. A.* IV, S. CXIII. —

26 1761.

27 *S.* Anm. 5. — *Th.*, S. 44 und 46. — Nicht i. *T.*, *R.*, *O.* — *T'u-shu*: VI, chüan 46, Bl. 11 b, Z. 11—12.

28 *S. May.*, Nr. 537, 517. (*H.-J.*, S. 479.)

29 *S. May.*, Nr. 538.

30 *S. May.*, Nr. 539.

31 Hu-pi-lo-han. — Diese Schreibweise nicht i. *R.*, *May.*, *O.*, *T.*, *Daijiten*, *E. A.* — *Gr. M.*, Bilder, S. 78, 80. Ferner *Gr. L.*, S. 152.

32 Tibetisch: rkang-dung. — *S. Gr. P.*, S. 108 f. und *J. J. Schmidt, Tib.-Dtsch. Wökb.*, S. 249. — *Sarat Chandra Das, Tib. Engl. Dict.*, S. 627.

33 Hier ist dem mandsch. Verl., der wahrscheinlich nicht Tibetisch konnte, sondern sich wohl von einem der musizierenden Lamas hat orientieren lassen, ein Irrtum unterlaufen: sein „kang-ling“ (rkang der Schenkelknochen) ist auch eine Schenkeltrumpete (s. *Sarat Chandra Das*, S. 73; „rkang-gling“; möglicher-

weise mit Kupferbeschlag, wofür Beispiele im Mus. f. V., Berlin; *g'ling-bu* die Flöte s. *Sarat Chandra Das*, S. 258 und *J. J. Schmidt, Tib.-Dtsch. Week.*, S. 353 b.) — Auf dem Bild im chinesischen Uratück ist eine der gr. tibet. Kupferposaunen abgebildet, die neben dem Denkstein geblasen wird; sie kann nicht mit „*Kang-ling*“ gemeint sein, denn solche gr. Kupferinstrumente heißen „*rag-dung*“ (s. *Sarat Chandra Das*, S. 627; *J. J. Schmidt*, S. 249).

34 Die zweite Silbe lautet im Cantones. *pò*, Pekinges *pu*. — Sanskrit: Kapāla. — *S. Gr. P.*, S. 108 f. — *Gr. M.*, S. 100.

35 *T. 1.* 巳, S. 36: 法侶猶言僧侶; s. *R.* 42, a, 45. Ferner *P. W.* chüan 36, Bl. 7 u. — Nicht im *P. T.* — *O.* 1616, 2: „Sompō (尊法) no toro (徒侶) nari“, — Zu: 文子 (nicht im *R.* und *O.*); *P. W.* chüan 34, b, (下), Bl. 2 a gibt keinen Aufschluß; s. *Legge, Chin. Class.*, passim). — Nicht in *P. T.* — Auch die Annahme 丈子 sei gemeint, wird man, da *P. W.* und *P. T.* dies Binom nicht kennen, kaum machen dürfen; cf. 方丈 Abt und 丈人 Ältester. — 頁座 nicht in *R.*, *T.*, *Dajiten*, *P. T.* — *P. W.* chüan 80, Bl. 13 b, Z. 9. — *O.* 829, 1, 13: gleich 上座, s. *T.*, 子 S. 48, 1 und *R.* 2, b, 42: *Sthavira. O.* 1105, 2, 12 und 965, 2, 7. —

桃帽: nicht: *R.*, *P. W.*, *P. T.* —

罽衣: nicht: *R.*, *P. W.*, *P. T.*

36 Die 5 Töne der klass. chines. Musik s. *Mayers, Chin. Reader's M.*, S. 320 und *Chin. Class.* III, S. 48 A.; *O.*, S. 154; *Eitel-Genähr*, S. 1330. — Der mittelste ist der „Kung“ 宮 Ton: *Couvreur* (3. Aufl.), S. 477, 2; *T. 1.* 寅, 56. Zu 律 16 „die (Bambusrohr-)Pfeife“ s. *Couvreur*, S. 533; die 6 呂 Lü: s. S. 531, 1. — Ferner: *T'oung Pao* II, XV, S. 348. — 中宮律 (nicht im *P. W.* und *P. T.*) ist hier (im 4. Ton) mit „genau treffend“, — also „gerade Kung-Ton“ übersetzt. — Zum „Kung-Ton“ s. ferner: *Mémoires concernant l'Histoire etc.* par les Missionnaires de Pékin, Paris 1780, VI, S. 208; — S. 89: „le son primitif“; auch S. 114 und 247.

*Chavannes, Les Mémoires Historiques de Sa ma Ts'ien*, Paris 1898, III, Kap. 24—25; im einzelnen: S. 240: „(La note) kong représente le prince.“ — S. 290 f.: „la note kong émeut la rate et (met l'homme) en harmonie avec la sainteté parfaite“. — S. 313, 317: (Reihenfolge der fünf Noten; beginnt mit kung). — S. 331: „Le (tuyau) hoang-tchong (黃鐘, s. *Courant*, a. a. O., S. 79) rend la note kong“. — S. 368: Der Kung-Ton entspricht dem Planeten Tchen 填 (Saturn). — S. 399: „Quant ce jour („—qui est le principe des quatre commencements, celui qu'on observe“) est clair, on écoute le son rendu par la population de la capitale. Si ce son est (la note) kong, alors la récolte sera bonne et c'est de bonne augure“.

*M. Courant, Chine et Corée, Essai historique sur la Musique classique des Chinois, Encyclop. de la Musique par A. Lavignas*, Paris, Ch. Delagrave, 1913. — S. 93: „Kong = note fondamentale ou prime“. — Der Kung-Ton ist stets der



Grundton der Tonleitern, ist also in seiner absoluten Höhe veränderlich; nur die Beziehung zu den anderen Noten ist feststehend.

Die im *P. T. chüan* 125, Bl. 4 b, letzte Zeile (a) angeführte Stelle ist mit meinen bisherigen Hilfsmitteln nicht nachprüfbar. — *P. W. chüan* 1, Bl. 16 b und 17 a gibt keinen Aufschluß zum „Kung-Ton“. — (S. auch 宋史, *chüan* 126—142.)

Daß der mandschurische Verf. eine bestimmte „Tonart“ da gehört hat, ist aus dem Ausdruck wohl nicht herauszulesen; ich glaube annehmen zu dürfen (s. Anm. 32 und 33), daß er sich (z. B. von einem der musizierenden Lamas) einige Erläuterungen für sich notiert und dann benutzt hat. — Der Ausdruck im nächsten Satze ist auch wohl (obwohl nicht im *P. W.* und *P. T.*) nur eine Umschreibung für „fortissimo“.

37 D. h. die Glocken tönen ganz laut: s. *Daijiten*, S. 1908, 1. — *Iz*, II, S. 919, 3. — *T.* II, 申, 67. *Iheda*, S. 1470 bzw. 429 heißt es zu P'u lao (japan. ホヲウ) *horô* s. 8. 57 イイン *gein* („Walfischlaut“); „(igi, Bedeutung) *kane no koe wo* in die Stimme der Glocken nennt man so. — (*shutsho*, Herkunft.) Im *Pan-ku-tung-tu-fu* (japan. *Hanko no tôtofu*, die chines. Zeichen s. unten; heißt es): *Geigyô wo karshi, kawashô wo tsuku to*, den Walfisch loslassend, die Blumen (geschmückte) Glocke schlägt man. — Im Kommentar (heißt es): *kuichô no taigyô wo kujira to natsuku*; im Meer den größten Fisch nennt man Walfisch; *kaihen ni ke(da)mono ari horô to nazuku*, am Strand lebt ein Tier, P'u lao nennt man es; *horô geigyô wo osoru matte horô wo uteba, sunawachi ôi ni naku*, der P'u lao fürchtet den Walfisch, daher wenn dieser den P'u lao schlägt, dann schreit der P'u lao sehr laut; *oyoso kane koe wo dai narashimen to hoshoba yue ni horô wo tsukuru*, wenn man nun also die Stimme einer Glocke recht laut werden zu lassen wünscht, macht man zu diesem Zweck einen P'u lao (darauf); *matte kore wo utsu tokoro no mono wa geigyô to naru*, daher heißt man dann das, womit man sie anschlägt, den Walfisch. — *Kane ni temmon ari, yue ni kane to iu nari*, auf der Glocke sind Siegelchriftzeichen, daher heißt sie „Blumen (geschmückt)“. — S. auch *Kojissigodaijiten*; S. 1223; s. v. *gein* (nicht *gein*). — *P. W. chüan* 19, Bl. 28 a ist dieselbe Stelle, wie vorstehend übersetzt, aus dem (班固)東都賦 angeführt. — Ferner s. *Wa kan san sai zue* (Yoshikawa Kôbunkwan, Tôkyô 1906, S. 301. — Alte Ausg., Heft 18, Bl. 19, Z. 8—9, wo das in Berlin anscheinend nicht vorhandene *Kuang po wen shih*, 廣博物志 s. *Mayers, Ch. R. M.*, Shanghai 1910, angezogen ist. Dort ist zum Schluß ohne Quellenangabe (als Kommentar) angefügt: „Der P'u lao ist ein Kind des Drachens; dieser hat 9 (viele) Kinder“ (s. Anm. 41). — Näheres darüber bleibe vorläufig dahingestellt; in *De Visser, The Dragon in China and Japan* (Amsterdam 1913) ist diese Stelle des *Wa kan san sai zue* nicht erwähnt. — Ferner: *T'u-shu* VI, *chüan* 46, Bl. 13 b, Z. 11 ist der P'u-lao der gr. Glocke des Wan-shou-ssü erwähnt.

38 S. *R. S.*, Bd. VI, Kap. III.

39 漫言 *Daijiten*, S. 1372, 2: とりとめなき言; そぞろとど, *toritome naki kotoba* unsicheres (phantastisches, grund- oder sinnloses) Gerede; *sozoro goto* etwas gefühlsmäßiges, unüberlegtes. — Nicht im *P. W.*, *P. T.*, *R.*, *T.*

40 烏斯 T. I. 巳, 183: „Name eines Flusses; Nebenfluß zum Oberlauf des Jenissei in Sibirien, auch Ussü-muren (= Ussü-Fluß, mongol.) genannt. Ferner ein Volkstamm mit dem Namen Ussü, in der Mongolenzeit zu China gehörig. Im *Yüan-shih t'u-ti-tshih* (heißt es): Ussü heißen sie, weil das Gewässer so heißt, dies ist im Kirgisen(land), nördl. von Tung-ch'ien-ho (東謙河); alljährlich im Juni schlachten die Stammeszugehörigen weiße Pferde, Rinder und Schafe und bringen sie zum Ussü-muren, um damit den Flußgöttern zu opfern.“

Zu Ussü s. ferner C. Ritter, *Asien*, I (1832), 526, 1014 und 1015—19: „Us, (Ous, rechter Zufluß des Jenissei, oberhalb Sajansk)“; und Abel-Rémusat, *Mémoires sur plusieurs questions, rel. à la géogr. de l'Asie Central*, Paris 1825, S. 18: „Ou-see [ouzes].“

Der „östliche Ken-Fluß“ = kien = kem = kinu = der obere Jenissei, s. Ritter, I, 998, 1111—13. — Dasselbst ist zitiert Abel-Rémusat a. a. O., S. 15 („la rivière Kien“) u. 19, Anm. 1.

Ferner: Schott, *Über die ächten Kirgisen*, Abh. d. Kgl. Pr. Acad. d. Wiss. 1865, S. 441. — Bretschneider, *Notes on Chinese Mediaeval Travellers*, Shanghai 1873, S. 52, Anm. 157 (cf. *Mediaev. Researches* 1910, I, S. 102).

41 T. II, 亥, 49 und P. W., chüan 55, Bl. 19 b, besagen, nach einer mit meinen hiesigen Hilfsmitteln nicht nachprüfbaren Quelle (朝野僉載, *Wylie*, S. 151 und R. S. IV, S. 223), daß die Mo-mu ein böses Weib (oder eine Teufelin?) gewesen sein soll mit 9 („vielen“) Söhnen. — Nicht im P. T. — *Fan-i-ming-ichi*, Abschnitt 15 gibt keinen Aufschluß.

S. auch Schlegel, *Nederlandsch-Chineesch Woordenboek*, IV, 1251. — *Morrison*, I, I, S. 38. — Eine Verwandtschaft oder Beziehung mit Kishibojin 鬼子母神, s. Papinot, *Dict. d'Hist. usw.*, S. 326; O., S. 239, 2, 14; R. 518, 2, 11—14 ist anscheinend nicht nachzuweisen.

42 T. II, 亥, 108: „Ein Zweig des tibetischen Buddhismus; der gelben Kleiderfarbe halber heißt er „die gelbe Lehre“. Er ist die neuere Lehre des Lamaismus. Der West-Tibeter Bäs'pah (帕克[斯]巴 P'a-k'o-pa s. R. 164, 2, 18; *Étrel, Hüb.* 28) wurde in der Yüan-Zeit Hierarch und gab (sein Amt) weiter an Tsong-kha-pa. Dieser hatte zwei große Nachfolger, genannt Dalai-Lama und Pan-tschhen-Lama; sie wechseln sich ab als Hierarchen. Generationsweise überwachen sie die buddhistische Lehre; Mongolen und Tibeter verehren sie aufs höchste.“ (s. *Gr. L.*, S. 140 ff.).

43 S. *Daijiten*, S. 149, 1. — Nicht im T.

44 嵩呼 s. T. I, 寅, 148. — *Daijiten* 680: スウ コ sūko: „Wenn Beamte und Volk den Heilruf (Banzai) auf den Herrscher rufen“. — S. P. T. chüan 39, Bl. 9 b. — Nicht im P. W.



# EIN CHINESISCHES FRAGMENT DES PRĀTIMOKṢA AUS TURFAN.

Von CHUNG SE KIMM.

## I. Einleitung.

Herr Prof. A. von Le Coq hatte die Freundlichkeit, mir die Erlaubnis zur Veröffentlichung des vorliegenden chinesischen Fragmentes zu erteilen, das ich im Winter 1919 als Bruchstück des Prātimokṣa feststellte.

Diese Veröffentlichung benutze ich als bescheidenen Beitrag zur Festschrift für Herrn Prof. Dr. F. W. K. Müller, Direktor am Museum für Völkerkunde in Berlin, um ihm zu seinem 60. Geburtstage nachträglich meine Huldigung darzubringen.

Dieses Fragment ist während der zweiten deutschen Turfan-Expedition der Jahre 1904 und 1905<sup>1</sup> in den Vorbergen Turfans, in Toyoq (T H T), gefunden worden. Es ist das einzige Stück unter den chinesischen Fragmenten aus Turfan, das in Form eines indischen Pothi-Blattes<sup>2</sup> vorhanden ist, während die anderen zum größten Teile in Papierrollen<sup>3</sup> und einige in Heften erhalten sind. Das Pothi-Blatt ist oben an dem Rande etwas, unten an der linken Seite stark beschädigt worden und hat eine Größe von 26,9 × 8,9 cm.

<sup>1</sup> A. v. Le Coq, *Journal Asiatique* 1909, p. 326 ff.; *Journal of the Royal Asiatic Society* 1909, p. 302 ff.

<sup>2</sup> Dr. Siegling hat erkannt, daß es die Pothi-Form ist. Das Wort Pothi selbst ist aber in keinem Wörterbuch belegt. Hoernle gibt uns eine Erklärung des Wortes Pothi und vermutet, daß es dem Sanskrit entstammt: „From the Sanskrit pustaka or rather pustikā, book“. Er schreibt aber pothi oder pōthi. Vgl. A. F. Rud. Hoernle, *The Bower Manuscript*, Introduction, p. XV; XVII, Anm. 43. (*Archaeological Survey of India*, New Imp. Series 22.)

<sup>3</sup> Die Bezeichnung des Buches ist bei den Chinesen das Wort 卷 Chuan. Es bedeutet „Rollen“, weil die Schriften der älteren Zeit in Rollen erhalten sind.

Es enthält den buddhistischen Text Prātimokṣa, und zwar das Ende des 41. bis zum Ende des 64. Artikels von den 100 Regeln, die von den Buddhisten für ein gutes Betragen beobachtet werden müssen. (應當學 Śaikṣya oder śikṣā karaṇīyā).

Es scheint mir nötig zu sein, eine Textuntersuchung des Prātimokṣa anzustellen, da die verschiedenen Angaben hierüber nicht übereinstimmen.

懷素 Huai-su (629—682 n. Chr.) sagt in der Einleitung zu dem Prātimokṣa-Text von Buddhayaśas: 總有四本 „Im ganzen sind vier Texte vorhanden“. Dies trifft aber nicht zu. Die beiden Übersetzungen des Prātimokṣa von 義淨 I-ching (710 n. Chr.) sind etwa ein halbes Jahrhundert später erschienen, so daß sie ihm natürlich nicht bekannt sein konnten. Trotzdem waren damals schon mehr als vier Texte vorhanden. Oldenberg erwähnt auch hier vier chinesische Versionen<sup>1</sup>. Sind diese vielleicht auf Huai-su zurückzuführen?

Soweit sich feststellen läßt, liegt der kleine Text des Prātimokṣa allein schon in 12 chinesischen Übersetzungen verschiedener Schulen vor, die auf S. 599 aufgeführt sind.

Diese nebenstehenden 12 Texte unterscheiden sich zunächst durch die einleitende Poesie.

Die Texte der Dharmagupta-Schule haben 14 Strophen einleitender Gāthās, deren Anfang 稽首禮諸佛及法比丘僧 „Verehrung durch die Kopfeigung vor allen Buddhas und dem Dharma sowie vor der Gemeinde der Bhikṣus“ ist. Die Texte der Schule der Sarvāstivādins, der Mahāsaṅghikas und der Mahāsāsakas haben 24 Strophen, deren Anfang ist: 合十指爪掌供養釋師子 „Ich falte die Handflächen mit den zehn Fingern und Nägeln zusammen und bringe dem Löwen (aus dem Geschlechte der Śākya (Śākyasīṃha), das Opfer dar“<sup>2</sup>.

Die Texte der Mūlasarvāstivādins haben dieselben Strophen, wie die letzten 3 Schulen. Sie haben aber außerdem noch eine

<sup>1</sup> ZDMG 52, p. 645.

<sup>2</sup> In dem Sanskrit-Text von Finot fehlen die einleitenden Gāthās. „Ce morceau poétique n'existe pas dans le texte sanskrit, qui contient par contre des débris d'un éloge en vers du Prātimokṣa.“ Vgl. *Journal Asiatique*, XI. Série, II, 1913, p. 474.



	Übersetzer	Text	Schule	Stelle im chin. Tripiṭaka Kyoto-Ausgabe
I.	鳩摩羅什 Kumārajīva	Prātimokṣa	一切有部 der Sarvāstivādins	XIX, 8, 349 c, ff.
II.	法穎 Fa-ying*	Bhikṣuṇī-Prātimokṣa	.. ..	XIX, 8, 357 a, ff.
III.	佛陀耶舍 Buddhayaśas	Prātimokṣa	曇無德部 der Dharmaguptas	XIX, 8, 305 b, ff.
IV.	..	..	.. ..	XIX, 8, 312 b, ff.
V.	..	Bhikṣuṇī-Prātimokṣa	.. ..	XIX, 8, 319 b, ff.
VI.	佛陀跋陀羅 Buddhabhadra	Prātimokṣa	摩訶僧祇部 der Mahāsaṅghikas	XIX, 8, 343 a, ff.
VII.	法顯 Fa-hsien und 覺賢 Chio-hsien <sup>1</sup>	Bhikṣuṇī-Prātimokṣa	.. ..	XIX, 7, 481 b, ff.
VIII.	佛陀什 Buddhaśīva	Prātimokṣa	彌沙塞部 der Mahīśāsakas	XIX, 8, 328 b, ff.
IX.	明徹 Ming-hui*	Bhikṣuṇī-Prātimokṣa	.. ..	XIX, 8, 334 d, ff.
X.	義淨 I-ching	Prātimokṣa	根本一切有部 der Mūlasarvāstivādins	XVII, 3, 26 d, ff.
XI.	..	Bhikṣuṇī-Prātimokṣa	.. ..	XIX, 7, 472 a, ff.
XII.	瞿曇般若流支 Gautama Prajñāraci	Prātimokṣa	迦葉毗部 der Kāśyapins	XVII, 3, 13 c, ff.

<sup>1</sup> 覺賢 Chio-hsien ist derselbe Übersetzer des Textes VI. Chio-hsien ist die chinesische Übersetzung des indischen Namens Buddhabhadra und 佛陀跋陀羅 Fo-t'o po-t'o-lo ist die Transkription davon.

\* bedeutet nicht Übersetzer, sondern Herausgeber. Die Namen der Übersetzer der Texte II und IX sind verlorengegangen. Sie wurden von den oben Angeführten herausgegeben.

besondere einleitende Poesie in 12 Strophen, die, aus Versen von je 7 Wörtern bestehend, vorangeschickt werden. Der Text der Kāśyapins schließlich hat 4 Strophen am Anfange und noch 32 Strophen nach kürzerer Prosaeinleitung. Alle diese Texte tragen verschiedene Titel und weisen auch mehr oder weniger Textabweichungen auf. Das gemeinsame Merkmal ist aber Prātimokṣa 波羅提木叉 = (Korean.): *Pa-ra-ti-mok-ŭ'a* (Chin.): *Po-lo-ti-mu-cha*, das unmittelbar nach dem Beginn des eigentlichen Textes Prātimokṣa folgt. Nur der zweite Text der Dharmaguptas hat dies ausgelassen, und der Text der Kāśyapins hat dafür 解脫 (*vimukti*) „Befreiung“ eingesetzt.

Unser Text gehört zu dem Prātimokṣa der Dharmagupta-Schule, und zwar der ersten Version von Buddhayaśas: 四分律比丘戒本 *Caturvarga-vinaya-bhikṣu-prātimokṣa*<sup>1</sup>:

Die zweite Version dieses Textes ist von S. Beal ins Englische übersetzt<sup>2</sup>, während die Kumārajīva-Version von Édouard Huber zu dem Sanskrit-Text von Finot, den Pelliot in Kuča gefunden hat, ins Französische übertragen worden ist<sup>3</sup>.

Durch diese beiden Übersetzungen aus den chinesischen Versionen ist der Text sehr bekannt; außerdem auch durch viele Übersetzungen aus anderen Sprachen, wie: Pāli, Tibetisch und Tocharisch<sup>4</sup>.

1 Die erste Version von Buddhayaśas trägt folgenden Titel: 四分律比丘戒本 *Ssū-fên-lū pi-ch'iu chieh-pên* = *Caturvarga-vinaya-bhikṣu-prātimokṣa*, während die zweite Version als Titel: 四分僧戒本 *Ssū-fên sēng chieh-pên* = *Caturvarga-bhikṣu-prātimokṣa* hat. B. Nanjio sagt in seinem Catalogue: „1155 The same title as No. 1154“. Diese haben also doch nach dem Kyoto-Tripitaka im Chinesischen von einander abweichende Titel. Außerdem ist die Anordnung dieser beiden Texte gerade umgekehrt. D. h. unsere erste Version ist die zweite bei Nanjio. Vgl. Catalogue of the Buddhist Tripitaka by B. Nanjio. Oxford, 1883.

Diese beiden Texte fehlen in dem Peking-Tripitaka, während sie in dem, im Ostasiatischen Seminar, Leipzig, befindlichen Shanghai-Tripitaka (1913) vorhanden sind. Vgl. Prof. Forke, Katalog des Peking-Tripitaka, Berlin, 1916.

2 S. Beal, *Catalogue of Buddhist Scriptures from the Chinese*. London 1871, p. 204 ff.

3 *Journal Asiatique* XI. Série, II, 1913, p. 465 ff.

4 Der Pāli-Text ist von J. Minayeff 1869 in Devanāgarī-Schrift mit Übersetzung ins Russische veröffentlicht worden. Außerdem hat ihn J. F. Dickson (*JAS* 1876, p. 62 ff.) und nochmals Rhys Davids und Oldenberg (*SBE* XIII, p. 1 ff.) über-



Es handelt sich hier aber bei der Veröffentlichung dieses chinesischen Fragmentes des Prātimokṣa nicht nur um den Text, sondern vor allem um die alte Handschrift aus Turfan, die sehr großen Altertumswert besitzt.

Wir können mit Sicherheit annehmen, daß diese Handschrift spätestens aus der Zeit der buddhistischen Blüte der Dynastie T'ang (618—907 n. Chr.) stammen dürfte. Wir haben viele Beweise dafür; besonders in der Orthographie. Eine Anzahl der Turfan-Handschriften hat sogar Daten erhalten, die schon aus der Zeit vor der T'ang-Dynastie oder aus der T'angzeit selbst stammen: z. B. 神璽三年 (399 n. Chr.), 長壽二年 (694 n. Chr.) und 天寶十三年 (754 n. Chr.).

Hier ist besonders die Schrift bemerkenswert, die in diesem Fragment erhalten ist. Es ist die Kursivschrift, die sogenannte 草書 *Ts'ao-shu*, während die meisten Bruchstücke in Normal-schrift 楷書 *K'ai-shu* geschrieben wurden.

Von den in reiner Kursivschrift geschriebenen chinesischen Manuskripten sind unter den Turfanfunden, die ich in der Akademie der Wissenschaften in Berlin bearbeitete, nur 3 Stücke vorhanden. Das eine ist unser Fragment, und die beiden anderen stammen aus Kuca; sie enthalten auch einen großen Teil Prātimokṣa.

Unser Fragment, in dem es sich um buddhistische Vorschriften handelt, die für die Buddhisten heilig sind, ist also in *Ts'ao-shu* geschrieben. Dies geschah wohl aus dem Grunde, weil man sehr viele Exemplare der Vorschriften zu einer bestimmten Zeit brauchte, und man hat wahrscheinlich wegen der Schnelligkeit in dieser Schrift geschrieben.

Die Kursivschrift oder vielmehr die Kurzschrift in dem vorliegenden Fragmente gebe ich zunächst in Normalschrift wieder, und zwar mit einer Ergänzung der abgebrochenen Textstellen. Diesem füge ich eine möglichst wörtliche deutsche Übersetzung hinzu.

---

setzt. Die tibetische Version hat Huth übersetzt. Ein Fragment Prātimokṣa-sūtra aus der Stein-Sammlung hat de La Vallée Poussin (*JRAS* 1913, p. 843) veröffentlicht. Ein tocharisches Fragment aus Ostturkestan hat S. Lévi (*JRAS* 1913, p. 109 ff.) herausgegeben. Wieder veröffentlicht in Hoernle, *Manuscript Remains of Buddhist Literature*, I, Oxford 1916.





得預食食應當學。不得嚼飯作聲食應當學。不得大噏飯食應當學。不得舌舐食應當學。不得振手食應當學。不得手把散飯食應當學。不得得汙手捉飲器應當學。不得洗鉢水棄白衣舍內應當學。不得生草菜上大小便洩唾除病應當學。不得水

中大小便洩唾除病應當學。不得立大小便除病應當學。不得與反抄衣不恭敬人說法除病應當學。不得為衣纏頸者說法除病應

當學。不得為覆頭者說法除病應當學。不得為裹頭者說法除病應當學。不得為叉腰者說法除病應當學。不得為著草屣者說法除病應當學。不得為著木屣者說法除病應當學。不得為

騎乘者說法



除病應當學。不得在佛塔中上宿除為守護應當

學。不得佛塔內藏財物除為堅牢應當學。不得著草屣入佛塔中應當學。不得手捉草屣入佛塔中應當學。不得著草屣繞佛塔行

Die Nummern in Klammer bedeuten die Reihenfolge der 100 Regeln des Sangha-saiksa-dharma (衆學戒本) des Prätimokṣa.

Die in der Übersetzung mit großen Buchstaben gedruckten Zeilen zeigen die Textstellen, die in dem Fragment enthalten sind, und die klein gedruckten die Ergänzungen der abgebrochenen Textstellen. Einige Zeichen werden jedoch, obwohl sie beschädigt worden sind, mit großen Buchstaben gedruckt, soweit sie noch lesbar sind.

## II. Übersetzung des Fragmentes.

### Vorderseite.

1. (41) Man darf [nicht] das Essen in den Backen haben während man ISST. DIES MUSS GELERNT WERDEN (Śikṣā karaṇīya).
2. (42) Man darf NICHT DEN REIS KAUEN<sup>1</sup> UND DABEI GERÄUSCHE MACHEN WÄHREND MAN ISST. DIES MUSS GELERNT WERDEN.
3. (43) MAN DARF NICHT DEN REIS HEFTIG<sup>2</sup> SCHLÜRFEN WÄHREND MAN ISST. DIES MUSS gelernt WERDEN.
4. (44) MAN DARF BEIM ESSEN nicht MIT DER ZUNGE LECKEN. DIES MUSS GELERNT WERDEN.
5. (45) MAN DARF NICHT MIT DER HAND ZITTERN WÄHREND MAN ISST. DIES MUSS GELERNT WERDEN.
6. (46) MAN DARF NICHT MIT DER HAND DEN REIS UMHIRSTREUEN WÄHREND MAN ISST. Dies muß gelernt werden.
7. (47) MAN DARF NICHT MIT BESCHMUTZTEN<sup>3</sup> HÄNDEN

1 In der zweiten Version steht noch das Zeichen 故 *ku* „absichtlich“ vor dem Zeichen 嚼 *chia* „kauen“, d. h. man darf nicht absichtlich den Reis kauen und dadurch Geräusche machen.

2 In der zweiten Version fehlt dagegen das Zeichen 大 *ta* „groß“; Gltz. Sinn: heftig.

3 Das Zeichen 汙 in der Handschrift ist 汙 *wu*. Von diesem Zeichen gibt es aber Variationen: 汙 oder 汚. So haben die Herausgeber 汙 oder 汚 eingesetzt. Es kann auch 汗 *han* „Schweiß“ gelesen werden. An dieser Stelle ist aber 汙 zu lesen.



DAS TRINKGEFÄß<sup>1</sup> ANFASSEN. DIES MUSS GELERNT WERDEN.

8. (48) MAN DARF NICHT DAS WASSER, IN DEM DIE ALMOSENSCHALE ABGEWASCHEN WORDEN IST, an das Haus des Laien gießen. Dies muß gelernt werden.
9. (49) MAN DARF NICHT auf LEBENDE GRÄSER UND GEMÜSE DIE GROSSE ODER KLEINE NOTDURFT VERRICHTEN ODER SICH SCHNEUZEN<sup>2</sup> ODER SPEIEN, AUSSER WENN MAN KRANK IST. Dies muß gelernt werden.
10. (50) Man darf nicht in das Wasser<sup>3</sup> die große oder kleine NOTDURFT VERRICHTEN ODER SICH SCHNEUZEN ODER SPEIEN, AUSSER WENN MAN KRANK IST. DIES MUSS GELERNT WERDEN.
11. (51) MAN DARF NICHT STEHEND DIE GROSSE ODER KLEINE NOTDURFT VERRICHTEN, AUSSER WENN MAN KRANK IST. Dies muß gelernt werden.
12. (52) Man darf nicht mit einem MENSCHEN, der das Kleid umgeschlagen hat, und der nicht höflich<sup>4</sup> ist, über DHARMA REDEN, AUSSER WENN ER KRANK IST. DIES MUSS GELERNT WERDEN.
13. (53) MAN DARF NICHT zu demjenigen über Dharma reden, der mit dem KLEIDE den Hals UMWICKELT hat, außer wenn er krank ist. Dies muß gelernt werden.

1 Die erste Version hat 飲器 „Trinkgefäß“, während die zweite Version und das Bhikṣuṇī-Prātimokṣa beide 食器 „Eßgefäß“ haben.

2 Das Zeichen 𪛗 in unserem Fragmente ist 𪛗 zu lesen, das in der ersten und zweiten Version für 涕 *t'i* gehalten wurde. Wenn es 涕 sein sollte, so müßte es 涕 geschrieben werden. 𪛗 und 涕 haben aber dieselbe Bedeutung: „Nasenschleim“. Das Zeichen 𪛗 hat an dieser Stelle Denominativ-Bedeutung, weil es mit keinem vorhergehenden Verbum in Verbindung steht.

3 In der zweiten Version steht noch das Zeichen 淨 *ching* „klar“ vor dem Wort Wasser.

4 Der eingeschobene Dativ 不恭敬人 „dem unhöflichen Menschen“ der in der deutschen Übersetzung am besten mit dem Relativsatz „der nicht höflich ist“, wiedergegeben werden kann, fehlt in der zweiten Version.

## Rückseite.

14. (54) Man darf nicht zu demjenigen über DHARMA REDEN, DER DEN KOPF BEDECKT HAT, AUSSER WENN ER KRANK IST. DIES MUSS GELERNT WERDEN.
15. (55) MAN DARF NICHT ZU demjenigen über Dharma reden, der den Kopf umhüllt hat, außer wenn er krank ist. Dies muß gelernt werden.
16. (56) MAN DARF NICHT ZU DEMJENIGEN ÜBER DHARMA REDEN, DER DIE HÄNDE AUF DEM RÜCKEN<sup>1</sup> GEKREUZT HAT, AUSSER WENN ER KRANK IST. DIES MUSS GELERNT WERDEN.
17. (57) MAN DARF NICHT ZU demjenigen über Dharma reden, der Ledersandalen anhat, außer wenn er krank ist. Dies MUSS GELERNT werden.
18. (58) MAN DARF NICHT ZU DEMJENIGEN ÜBER DHARMA REDEN, DER HOLZSANDALEN<sup>2</sup> anhat, AUSSER WENN ER KRANK IST. Dies muß gelernt werden.
19. (59) Man darf nicht zu demjenigen über DHARMA REDEN, der reitet oder fährt, AUSSER WENN ER KRANK IST. DIES MUSS GELERNT WERDEN.
20. (60) MAN DARF NICHT IN EINEM BUDDHA-STÜPA ÜBERNACHTEN<sup>3</sup>, AUSSER WENN MAN IHN ZU BEWACHEN<sup>4</sup> HAT. Dies muß gelernt werden.

1 Eigentlich: auf den Hüften.

2 Die erste und zweite Version und das Bhikṣuṅgī-Prātimokṣa haben an dieser Stelle 木屐 *Mo-ki* „Holzschuhe“. In unserem Fragment ist aber 木屐 *Mo-ki* „Holzsandalen“, zu lesen.

3 In unserem Fragmente lesen wir deutlich 上宿 *shang-su*: „aufsteigen und schlafen“. Das erste Zeichen 上 *shang* ist aber wahrscheinlich ein Schreibfehler für das Zeichen 止 *chi*, da der zusammengesetzte Ausdruck 止宿 *chi-su* „übernachten“ bedeutet. Diese Annahme finden wir auch in den beiden Versionen.

4 In der ersten Version steht das Zeichen 故 *ku* nach den Zeichen 守護 *shu-hu*, das als Bedingungskonjunktion mit vorhergehendem Zeichen 爲 *wei*, „deswegen, deshalb, um . . . zu“, gebraucht und öfters auch weggelassen wird. Dieses Zeichen scheint in unserem Fragmente nicht gestanden zu haben, da es bei dem nächsten Artikel auch weggelassen ist.



21. (61) MAN DARF nicht IN EINEM BUDDHA-STUPA WERT-  
GEGENSTÄNDE VERBERGEN, AUSSER WENN MAN  
DIESE ZU BESCHÜTZEN HAT<sup>1</sup>. DIES MUSS GE-  
LERNT WERDEN.
22. (62) MAN DARF NICHT IN EINEN BUDDHA-STŪPA  
HINEINGEHEN, WENN MAN LEDERSANDALEN  
ANHAT. Dies muß gelernt werden.
23. (63) MAN DARF NICHT IN EINEN BUDDHA-STŪPA  
HINEINGEHEN, WENN MAN LEDERSANDALEN IN  
DER HAND HAT. DIES MUSS GELERNT WERDEN.
24. (64) MAN DARF NICHT UM EINEN BUDDHA-STUPA  
HERUMGEHEN, WENN MAN LEDERSANDALEN  
ANHAT. [Dies muß gelernt werden.

#### Anhang.

Beals englische Übersetzung aus der zweiten Version des Prātimokṣa von Buddhayaśas weist verschiedene Ungenauigkeiten auf. Deshalb gebe ich zum Vergleich eine englische Übersetzung aus der zweiten Version von denjenigen Stellen, die in unserem Fragment enthalten sind. Es könnte möglich sein, daß einige Textabweichungen vorliegen, weil das Tripitaka in Oxford eine Tokyo-Ausgabe ist, während die drei Berliner Exemplare Kyoto-Ausgaben sind. Jedoch kann ich nicht annehmen, daß so große Varianten in den beiden Ausgaben enthalten sein sollten.

1 Dieser Artikel weicht in der ersten und zweiten Version sowohl in der Satzkonstruktion, wie auch in den Verben und Präpositionen ab. Die erste Version hat das trennbare Verbum compositum 藏...置 „verbergen... liegen“. Die zweite Version hat das einfache Verbum 藏 „verbergen“. Die erste Version hat die Präposition 中 „in“, während die zweite Version dafür 內 „in“ hat. Die erste Version stellt das Objekt 財物 „Wertgegenstand“ vor den Dativ 佛塔 „Buddha-Stūpa“, während die zweite Version den Dativ 佛塔 „Buddha-Stūpa“ vor das Objekt 財物 „Wertgegenstand“ gestellt hat.

Merkwürdigerweise stimmt unser Fragment, das bisher immer mit der ersten Version übereinstimmte, hier nun bei diesem Artikel mit der zweiten Version überein, abgesehen von dem Zeichen 故 *ku* vor 堅牢 *chien-lao*, das, wie oben schon erwähnt (Aññ. 4. S. 606), in unserem Fragmente weggelassen ist, während es in den beiden Versionen enthalten ist.

## Beals Übersetzung

## Eigene Übersetzung.

- |  |  |
|--|--|
| 41. Not to crack the teeth together in eating rice.  | It is not allowed to have the food <sup>1</sup> in the cheeks in eating. This ought to be learnt.  |
| 42. Not to munch or make a munching noise in eating.   | It is not allowed to chew the rice purposely and make thereby noise in eating. This ought to etc.  |
| 43. Not to make a grunting noise in, etc.  | It is not allowed to suck up the rice in eating. This ought to etc.  |
| 44. Not to make a lapping noise with the tongue in eating rice.  | It is not allowed to lick the rice with the tongue in eating. This ought to etc.   |
| 47. Not with defiled hands to take hold of a drinking vessel.  | It is not allowed to take hold of an eating <sup>2</sup> vessel defiled hands. This ought to etc.  |
| 48. Not to fling about the water with which the rice-bowl has been rinsed.                                     | It is not allowed to pour out the water with which the alms-bowl has been washed into the layman's house <sup>3</sup> . This ought to etc. |
| 52. Not to repeat the law (speech) on account of a man whose garments are ill arranged, except when he is ill. | It is not allowed to speak about Dharma with a man who has overturned the garment, unless he is sick. This ought to etc. <sup>4</sup> .    |

1 Der 46. Artikel von Kern stimmt mit dem 41. Artikel unseres Textes überein: „Nicht so zu essen, daß man sich die Backen vollstopft“. Vgl. Kern, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien*. 2. Bd. Leipzig 1884, p. 134.

2 In diesem Artikel stimmt Beals Übersetzung mit der ersten Version von Buddhayāsa überein, weil die erste Version „drinking vessel“ enthält, während dessen zweite Version an dieser Stelle „eating vessel“ hat. Vgl. S. 605, Anm. 1.

3 In Beals Übersetzung fehlt bei diesem Artikel der Zusatz 白衣舍 „the layman's house“, der in beiden Versionen vorhanden ist.

4 In diesem Artikel fehlt der zweite Relativsatz „who is not courteous“, der in der ersten Version enthalten ist (s. S. 605, No. 12) und in der zweiten Version fehlt. Hiernach stimmt Beals Übersetzung wieder mit der zweiten Version überein.



## BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft. Festschrift für Wilhelm Streitberg. Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1924. Gr. 8<sup>o</sup>. XIX und 678 S.

On the occasion of his 60<sup>th</sup> birthday friends and pupils have presented this volume to Wilhelm Streitberg, the renowned linguist. It is opened by a list of twelve pages with a survey of Streitberg's literary activity showing the wide field which his scholarship embraces. Some of the contributions touch subjects of interest for the orientalist. Only these articles can be treated here. G. Ipsen (*Der alte Orient und die Indogermanen* p. 200ff.) and J. Friedrich (*Die bisherigen Ergebnisse der hethitischen Sprachforschung*) speak of the problems connected with Asia Minor and the so-called Hittites. With the help of our knowledge of the Babylonian cuneiform script certain „hittite“ documents have been deciphered and a number of different languages have been discovered. Their nature and character are still the object of general discussion. The hieroglyphic inscriptions have up to now defied all attempts of a solution. C. Franks essay „Die sogenannten hethitischen Hieroglyphenschriften“, Leipzig, 1923, has not met the approval of P. Jensen (*Ztschr. f. Assyriologie*, 1924, p. 245ff.) who equally rejects the theories advanced by R. C. Thompson, Cowley & o. On the other hand the greatest diversity of opinion exists concerning the nature of the leading language of the Hittite Empire. Even the name is a subject of controversy. Forrer calls it „kanisian“, etc. etc. The difficulties arise from the fact, that the character of the principal language of the Hittite federation has not been defined. P. Jensen, who considers the hieroglyphic hittite as very probably the ancient armenian language (l. c. p. 296), is of opinion, that the language of the cuneiform inscriptions is a distant relative of certain languages of the Near East and a nearer relative of the Indo-europæan group. Hrozný, Ed. Meyer<sup>1)</sup>, Sommer, and Friedrich consider the language of the governing class as indo-europæan. Weidner says that it belongs to the Caucasian group, but that it shows indo-europæan influences.

1) Die Völkstämme Kleinasiens, Berliner Sitzungsberichte 1925, XVIII.

It seems that the key to the problem has not yet been found. The whole question is of the greatest importance, because in the Indo-european languages influences of a non-arian and non-semitic character have been observed. A new group of languages has been constructed, the „Alarodians“ or „Japhetites“, but just as in the domain of Hittitology, theories are easier constructed than proved. Do the „Hittites“ belong to this group or how are they connected with it? G. Ipsen (l. c. p. 226) mentions a number of indo-european roots which are of a foreign origin and which seem to have penetrated into the indo-european languages from Asia Minor and Cyprus. Among them are the expressions for copper, silver and wine. The latter word — *γvino* in Georgian — apparently belongs to an ancient stock. In Armenian „*gini*“ has not been borrowed from the Georgians (Zeller, *Stand u. Aufg. d. Sprachw., Armenisch*, p. 301), but it belongs most probably to the pre-indo-european language spoken in Armenia before the arrival of the Halk<sup>1</sup>.

But Asia Minor and the surrounding countries are not the only point of contact between the Indo-Europeans and other nations. In the first place it must be remembered, that the nature of a language and the anthropological character of a race need not be identical and this complicates matters. The discoveries of Boghazköi prove the existence of an Indian tribe in or near Asia Minor — an Indian tribe using for „one“ the ancient form *alka* unknown in Indian sources and at the same time the form *latte* for seven as in Pali (Reichert, *Stand und Aufg. d. Sprachw., Indisch*, S. 240). The indo-european expression for cow „*gōu*“ leads to the sumerian root *gu*. When the Iranians appear in the neighbourhood of Mesopotamia this word was already the common property of the Indo-Europeans. It was probably taken from the Sumerians about 3000 b. C. just as the expression for copper from the equally sumerian root *urul* (G. Ipsen, l. c. p. 226, 233). What connections existed between the nations inhabiting Asia Minor, the Sumerians,<sup>1</sup> the Elamites etc. etc. remains an open problem, and, if foreign influences on the Indo-Europeans are considered the possibility of relations with the Dravidians must not be overlooked.

The problems of Indo-Aryan and Iranian philology are treated by H. Reichelt, while F. Sommer contributes a paper on Vedic Sandhi. The vedic language is a north western dialect used by the Brahmans and containing archaisms. India offers the possibility of studying the development of a language from the Vedic age down to the present day. The middle-indian dialects and their scarce remains as well as the modern vernaculars present many points of interest and these questions merit a thorough treatment.

<sup>1</sup> Cf. C. Autran, *Sumerien et Indo-Européen*, Paris 1925; *Phéniciens*, Cairo 1920; *La Grèce et l'Orient ancien*, Paris 1924.



The ancient language has numerous analogies with the Iranian language. The oldest Iranian texts, the *Gāthas* of the Avesta, have been partially reconstructed by F. Andreas and J. Wackernagel. Under the Arsacids, the text of the Avesta was written in an aramaean script adapted for a semite but not for an aryan language, just as the ancient Persian cuneiform characters do not render fully the values of this Iranian language. The Sasanian avestic script with its complicated graphic system rendering a language not more used has given rise to many confusions. The *gāthic* text as set up by the above-mentioned scholars shows in many points, so metrically, a close analogy to the *Rgveda*.<sup>1)</sup>

A lot remains to be done to clear up the riddles which the Avesta contains.<sup>2)</sup> The realm of Iranian research has been widely enlarged by the discoveries in Turfan. Pahlavi texts containing an Iranian dialect probably used in the S. W. of Persia and the „northern dialect“ ascribed by Andreas to the Parthians have been found and at the same time remains of Soghdian<sup>3)</sup> and a Saka-language. A new Indo-europæan language of western character, Tokharian, opens up novel perspectives.

An article by Zeller on Armenian philology has already been mentioned. The most important problem of this branch is the study of the relations between the language of the Indo-European *Haik*<sup>4)</sup> and that of the remains of the ancient „artie“ population. Pedersen (*Kuhns Ztschr.* 36, p. 438, § 56) refuses to accept Meillets plausible theory of „Caucasian“ influences on Armenian, but a closer examination of the whole complex will perhaps show, that certain Georgian words, which Kluge (*Wiener Ztschr. f. d. K. d. Morgenl.* 30, p. 109ff.) considers as loans from the Armenian, belong in reality to a common „caucasian“ stock. H. Junker begins the series of papers by a clever general study „Die indogermanische und allgemeine Sprachwissenschaft“. This study is influenced by Cassierers ideas on the symbolic forms. The contributions by Sievers and Karg on the analysis of sound, by Porzig, Weisweiler and Wacke, by Walter (Greek), J. B. Hofmann (Ancient Italian Dialects), Karstien and Michels (German), W. Horn (English), Jordan (Latin languages), Specht (Baltic languages), K. Meyer (Slav languages) do not concern the East. The whole volume is full of interest and it is a worthy present to the great scholar whom it is destined to honour.

O. G. v. Wesendonk.

1 J. Hertel, *Indo-iranische Quellen und Forschungen I—III*, V, VI, has underlined the well-known analogy of the Vedas and *Gāthas* and presents the theory that the vedic tribes lived partly in Eastern Iran.

2 A. Meillet, *Trois conférences sur les Gāthas de l'Avesta*, Paris 1925, A. Christensen, *Acta Orientalia* vol 4. R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra*, Bologna (1921). Chr. Bartholomae, *Zarathustras Leben und Lehre*, 2. Aufl. Heidelberg 1924.

3 Gauthiot, *Essai de Grammaire sogdienne I*, Paris 1914/25.

ERNST ARBMAN, Rudra. Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus. Inauguraldissertation. Uppsala 1922 XL 312.

Die vorliegende Arbeit, deren reicher Inhalt infolge des Fehlens eines Index leider schwer zu benützen ist, hat es sich zur Aufgabe gestellt, die Gestalt des indischen Gottes Rudra von ihrem ältesten Auftreten bis zu seiner späteren Erscheinung zu erfassen. Sie enthält eine große Anzahl von wertvollen und eingehenden Untersuchungen, die sich sämtlich um ihre Hauptaufgabe gruppieren und mit ihr im inneren Zusammenhange stehen. Der Verfasser verfügt über gesundes Urteil und eine weit ausgebreitete Gelehrsamkeit und macht bei der Gründlichkeit seiner Untersuchung sein Buch zu einer anregenden Lektüre. Er nimmt mit seinem Thema ein großes Problem in Angriff, das unsere Wissenschaft noch lange beschäftigen und vielleicht nie ganz gelöst werden wird, das Verhältnis der Mythologie des RV. zu der der späteren und späten Zeit. Sind die Anschauungen des RV. unbedingt als die älteren zu betrachten oder sind sie einer Kritik zu unterwerfen, die volkstümliche Angaben der späteren Literatur verwertet und als alt erkennt? Waren diese volkstümlichen Anschauungen schon zur Zeit des RV. vorhanden und hielt der RV. sie von sich fern oder sind sie erst später auf indischem Boden erwachsen, als die Ureinwohner mehr und mehr Einfluß auf arisches Denken gewannen?

Arbmann erklärt Rudra in seinem ursprünglichen Wesen als „eine engebundene, dämonische, grausige, den primitiven Vorstellungen vom Tode und dessen Schrecken entsprungene Gestalt. Von dieser ältesten Rudragestalt aus läuft eine ungebrochene Entwicklungslinie zum volkstümlichen Śiva, eine Entwicklung, die ganz und gar innerhalb der Volksreligion liege. Die volkstümliche Rudragestalt der jüngeren Überlieferung dürfe also nicht als eine heruntergekommene Form des rigvedischen Rudra aufgefaßt werden, vielmehr repräsentiert sie den weit ursprünglicheren Typus, aus dem sich der letztere erst verhältnismäßig spät und auf Grund besonderer Umstände, nämlich der religiösen Eigenart der rigvedischen Dichterkreise, entwickelt hat, um in der folgenden Zeit wieder durch seinen volkstümlichen Doppelgänger ersetzt zu werden, ganz wie der himmlische Yama später von dem furchtbaren, infernalischen Yama des Volksglaubens verdrängt worden ist. Die Ursache dieser Entwicklung sei ohne Zweifel in der oft hervorgerufenen religiösen Sterilität der vedischen Opferpriester zu suchen. Seinen wesentlichen Zügen nach stellt der volkstümliche Śivatypus die ursprüngliche Rudravorstellung dar.“ Dies das S. 310 zusammengefaßte Ergebnis der Arbman'schen, mit vielem Geschick geführten Beweisführung. Ist sie richtig, so wäre die Frage: Ist der Yama der vedischen Überlieferung unursprünglich gegenüber der späteren Darstellung, und diese Frage



erstreckt sich auf viele der vedischen Götter hin bis zu Bṛhaspati, der, wie man auch den ṛigvedischen deute, später zum Namen des Planeten Jupiter geworden ist.

Der RV. ist nur für bestimmte Zwecke zusammengestellt, die vieles ausschlossen, was volkstümlich gewesen sein mochte und uns ein volles Bild der Religion des RV. geben würde. Es ist also durchaus wahrscheinlich, daß außerhalb der Tore des RV., der dem Rudra nur wenige Lieder widmet, sich sein Wesen voller und volkstümlicher entfalten mochte.

Woher aber kommt es, daß zwischen seinen Charakterzügen dort, denen des Rituals und vollends denen der nachvedischen Zeit ein Zwiespalt herrscht, indem jener ihn mit glänzendem Schmuck ausstattet, ihn als „strahlend“ schildert und zu des „Himmels rotem Eber“ macht, die spätere Zeit aber ihm den Herbst als Jahreszeit und die nördliche Himmelsgegend zuweist und von ihm sagt, daß er das Opfer durch das Herz schießt? Arhman erwidert S. 28, daß die Texte, welche uns das Bild dieser volkstümlichen Gestalt bewahrt haben, von brahmanischen Kreisen herrühren, deren religiöse Vorstellungswelt von spekulativen Anschauungen und Einfällen durchsetzt war und deren Gedanken über Rudra demnach oft alles andere als ursprünglich sind (S. 227). Hält man daran (an dem priesterlich spekulativen Gehalt der vedischen Texte) fest, dann darf man aus der Tatsache, daß die Grundzüge im Bilde Rudras in der Vorstellung sowohl der priesterlichen wie der volkstümlichen Kreise in allem wesentlichen dieselben gewesen sein müssen, freilich nicht ohne weiteres folgern, daß alle in den vedischen Texten anzutreffenden Vorstellungen über Rudra ein diesem Bilde entsprechendes, naiv volkstümlichen Charakter haben müssen. Das hieße ein Gleichheitszeichen setzen zwischen dem metaphysischen Denken der Priester und dem des Volkes. Noch S. 274, 281, 287.

Vom metaphysischen Denken der Priester kann im Allgemeinen nicht die Rede sein. Ihr Sinn war auf Kampf und Sieg, auf Nachkommen und Reichtum für sich und ihre Opferherren gerichtet und bewegte sich durchaus in der wirklichen Welt, so wie der ihrer Opferherren. Sie waren kein Fremdkörper im Volk, standen nicht außerhalb desselben, sondern nur über ihm, durch viele Fäden mit ihm unmittelbar verbunden, etwas gebildeter als die von ihnen Geführten, aber nicht metaphysischer.

A. weist darauf hin, daß R. in den späteren Texten ganz und gar der unteren Götterwelt angehört, daß der fellsgekleidete, wilde Jäger, dem man beim Trāyambakahoma auf einem Kreuzweg, dem Sammelpunkt der Geister und Gespenster, Opfer darbringt, nicht der coeleste Rudra des RV. sei, daß sein Ansehen als finster und schreckenerregend beschrieben sei, während der RV. an mehreren Stellen von seiner äußeren Erscheinung als einer lichten, strahlenden redet, daß sein Gefolge aus dämonischen und gespensti-

schen Wesen, Bhūtas und Schlangen bestehe, während er im RV. von der glänzenden Kriegerschar der Maruts begleitet sei. Die abstoßenden und unreinen Eigenschaften — Blutdurst und kannibalische Neigungen —, die bei dem jüngeren Rudra-Śivatypus einen so stark hervortretenden Grundzug bilden, scheinen sich am wenigsten mit der Eigenschaft eines Himmelsgottes zu vertragen.

Sie führen in eine barbarische Zeit zurück, ich glaube aber nicht, daß sie dem Charakter eines Himmelsgottes, je nachdem man ihn auffaßt, darum widersprechen. Arbman bekämpft die mehrfach geäußerte Meinung, daß Rudra in der uns bekannten Zeit zwischen dem RV. und der jüngeren vedischen Literatur stark unter die Einwirkung volkstümlicher Kreise gekommen sei, die mit ihm ihre Vorstellungen von Gottheiten des gleichen Wesens wie Śiva und Durgā verbanden und ihm so ein wesentlich anderes Gepräge aufdrückten, und führt eine Reihe von Gegengründen an. Unter anderem nimmt er Bezug auf den Kultus, in dem Rudras ungebundenes, dämonisches Wesen zum Ausdruck komme; vor allem in Traiyambakahoma, der ein auf hohes Alter zurückgehender Volksritus sei, in den niemand den Himmelsgott des RV. einsetzen werde (S. 48 ff.).

Das Vorkommen dieses Namens im RV., und zwar in einem Verse, der auch beim Ritual sachentsprechend Verwendung findet, sichert allerdings das Alter dieser Zeremonie und des Namens selbst. Aber sein Inhalt (so wenig wie die Zeremonie) erweist Rudra als einen grausamen Gott: er heißt „Nahrung spendend“, „wohlduftend“, und soll auch der heiratslustigen Tochter des Opfers einen Gatten verschaffen. Man wirft die Kuchen in die Luft (legt sie nicht auf die Erde), und hängt sie in Körben an Bäume oder hängt die Körbe an ein Tragjoch, das man auf einen verdorrten Stamm oder Ameisenhaufen legt. Die hier zugrunde liegende Auffassung steht nicht im Widerspruch mit der des RV. Das Feuer auf dem Krouzweg zeigt nur seine Gefährlichkeit an, die ja auch der RV. kennt, z. B. in der Hymne I, 114, die ihn ja trotzdem als *divo varāhām aruṣāṁ* bezeichnet. Ich glaube, Arbman überschätzt die Bedeutung der Traiyambaka für seine Beweisführung; ich meine, daß die Annahme gar nicht notwendig ist, die rigvedische Zeit habe Rudra, wie sich aus dem Charakter des Traiyambakaopfers ergäbe, unter seiner jüngeren Gestalt verehrt. Wir können hier an die alte Gestalt denken.

Die Deutung des Namens Tryambaka, „dem von drei Müttern, d. h. Göttinnen, begleitet, den mit drei Göttinnen verbundenen Gott“, die Charpentier, Hopkins, Johansson schon vorgeschlagen haben, scheint durchaus richtig, und ebenso die Beziehung von RV. X, 156, 7 auf einen Wildekstatiker (Arbman S. 298; Hauer, Anfänge des Yogapraxis S. 58, 169), nur daß ich in dem Keśin das große himmlische Vorbild des Wildekstatikers sehe.



Aber es scheint mir keineswegs gesichert, daß Rudra erst auf dem Wege späterer Entwicklung seinen Platz unter den Himmlischen bekommen habe und die rigvedische Rudragestalt nur eine coelestifizierte Form des später hervortretenden volkstümlichen Rudratypus sei. Arbman erkennt selbst an, daß schon die Hymnendichter in ihm vor allem und fast ausschließlich eine finstere, schreckenverregende Gestalt sahen, daß Unsicherheit und Angst vor seiner grausigen, nie befriedigten Mordsucht der Grundton der an ihn gerichteten Gebete seien. Und doch haben diese selben Dichter es mit seiner lichten Himmelsgestalt (Arbman, S. 9) durchaus verträglich gefunden! Ist es nicht denkbar, daß diese „Lichtgestalt“, die wie Varuṇa auch ihre finstere Gewalt zeigen konnte, mehr und mehr zurücktrat, er durch Verschmelzung mit anderen gleich gefährlichen Wesen, durch Angliederung neuer Namen im Laufe der doch auch hier nicht abzulehnenden Entwicklung zum Erdengott wurde? An die ausschließliche Geltung vom Todesgott ferner hindert mich seine Wesenseinheit mit Śiva zu glauben, der nicht nur auf Verbrennungsstätten weilte, sondern durch das *Liṅga* als schöpferischer Gott charakterisiert wurde, zu dem sich der „Todesgott“ schwerlich entwickeln konnte. Ebenso scheinen mir die Ausführungen S. 149ff. über die Bedeutung von *deva* dringend des Fragezeichens zu bedürfen. Aber das Interesse an der Arbeit führt mich über den gesteckten Rahmen hinaus. Ich möchte daher zum Schluß nur noch auf die sehr wertvollen Bemerkungen über Götterbilder (S. 82 ff.), volkstümliche Bräuche (S. 82 ff., 188, 199, 201 usw.), *prāśitra* (S. 210), *vināyaka* (S. 218, 219), Baliopfer (S. 144) aufmerksam machen und mit einem Dank an den Verfasser für seine reiche Arbeit schließen.

Alfred Hillebrandt

Die heiligen Bücher des Nordens. Sammlung der bedeutenden alten Quellen nordischer Vorgeschichte von Irland bis zum Tibet. Herausgegeben von ERNST FUHRMANN. Band I. Die Taten Bogda Gesser Chan's, des Vertilgers der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden. Aus dem Mongolischen übersetzt von I. J. Schmidt. Zuerst erschienen Petersburg und Leipzig 1839. Auriga-Verlag. E. G. M. B. H. Berlin 1925. IX + 284 S. in 8°.

„Noch nicht oder nicht mehr bekanntes Material muß zu allgemeiner Kenntnis kommen,“ sagt in der Einleitung der Herausgeber der Serie, welcher sich das löbliche Ziel gestellt hat, größere Leserkreise mit schwer zugänglichen Denkmälern der Geisteskultur eines bedeutenden Teiles der Welt bekannt zu machen. Die Gessersage kann mit Recht zu den „nicht mehr bekannten“ Werken gezählt werden, da der von Schmidt heraus-

gegebene und übersetzte Teil der mongolischen Gesseriade (Kapitel I—VII) jetzt eine große bibliographische Seltenheit ist und sogar nicht allen Fachmännern zugänglich ist, und wir können das Erscheinen der neuen Ausgabe der Schmidtschen Übersetzung, obgleich letztere stark veraltet und nicht überall richtig ist, nur begrüßen. Nur ist es mir nicht ganz klar, warum die Gessersage gerade in dieser Serie erscheinen mußte, in der Serie der „heiligen Bücher und Quellen der Vorgeschichte des Nordens“, da die Gessersage wahrscheinlich ein spätes Erzeugnis der Geisteskultur Tibets ist, woher ihre Bedeutung für die Vorgeschichte höchst problematisch ist. Dagegen kann die Gesseriade für die vergleichende Sagenforschung von großer Bedeutung sein, obgleich der Versuch des russischen Gelehrten Potanin, einige abendländische Sagen mit der Gesseriade in Verbindung zu bringen, als mißlungen zu betrachten ist, weshalb jetzt neue Wege zu suchen sind.

Die Bedenken, welche die verborgene Theorie des Herausgebers von der Gessersage als Quelle der Vorgeschichte erweckt, sind groß. Ich glaube daher, daß die Gessersage in diese Serie nicht ganz paßt. Abgesehen davon, wiederhole ich, kann die vorzügliche Neuausgabe dieses interessanten Werkes nur begrüßt werden.

N. Poppe.

**Der Bericht des Franziskaners Wilhelm von Rubruk über seine Reise in das Innere Asiens in den Jahren 1253—1255. Erste vollständige Übersetzung aus dem Lateinischen. Herausgegeben und bearbeitet von HERMANN HERBST. Griffel-Verlag, Leipzig, 1925. XXVII + 200 S. in 8°.**

Das Erscheinen dieses Buches kann nicht genug begrüßt werden, da Rubrucks Reisebericht, diese wichtige mittelalterliche Quelle zur Geographie und Völkerkunde Osteuropas und Asiens, in Europa nur in einigen jetzt schon veralteten Bearbeitungen bekannt ist. In dieser Hinsicht ist die russische Literatur glücklicher gewesen, als irgendeine Literatur Europas, da sie schon vor mehr als zehn Jahren durch eine prachtvolle Übersetzung des lateinischen Textes der Reiseberichte von Plano Karpini und Rubruk bereichert worden ist (von A. J. Malels, St. Petersburg, 1911), welche, wie überhaupt die meisten russischen Werke, in Europa leider sehr wenig bekannt ist.

Was das hier zu besprechende Werk betrifft, so bildet den Hauptteil desselben die Übersetzung des in lateinischer Sprache verfaßten Reiseberichts Rubrucks (S. 3—174). Ihm gehen voran eine historische Einleitung (S. IX—XVIII), in welcher der Herausgeber kurz die Ereignisse des XIII. Jh. behandelt und unter anderem von den päpstlichen Missionen zu den Mongolen spricht, und eine kurze Lebensbeschreibung Rubrucks (S. XIX—



XXVII). Der Übersetzung folgt das Itinerarium Rubruks (S. 173—176) und Anmerkungen (S. 179—200).

Hinsichtlich der Übersetzung kann ich nichts bemerken, da die Beurteilung derselben nicht in meiner Kompetenz ist. Das einzige, was man sagen kann, ist, daß sie mit der erwähnten russischen Übersetzung, welche ein gründlicher Kenner der lateinischen Sprache abfaßte, vollständig übereinstimmt, und wenn die beiden Übersetzungen ab und zu voneinander abweichen, so erklärt sich dies nur dadurch, daß einige Stellen des lateinischen Textes verschiedene Übersetzungen zulassen, worauf die Übersetzer in ihren Anmerkungen hinweisen.

Ich wende mich zu den Anmerkungen. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß die Anzahl der Anmerkungen eher zu gering, als zu groß ist. Viele Textpartien, die an und für sich nicht der Art sind, daß man über sie nichts zu sagen hätte, sind ohne Kommentar geblieben. So erfahren wir z. B. nichts über den rätselhaften Unc, welchen Rubruk einen Bruder des Johannes nennt (S. 43). Obgleich dieser Name bis jetzt mit keiner historischen Persönlichkeit identifiziert werden kann, läßt sich über ihn dennoch vieles sagen. Auch übergeht der Verfasser die meisten mongolischen und türkischen Wörter, die von Rubruk an verschiedenen Stellen angeführt werden, mit Stillschweigen, so daß der Leser sich mit Rubruks Erklärung derselben begnügen muß und auf die Frage, ob diese Wörter wirklich mit diesen oder jenen Worten aus den entsprechenden Sprachen übereinstimmen, keine Antwort findet. Hier könnte man z. B. zu S. 16 bemerken, daß das Wort sogar „Murmeltier“ wirklich dem kirgisischen *sär* (=tschuwassisch *öör*) entspricht und eine interessante alte Form mit intervokalischem *y* vorstellt.

Einige solcher türkischer und mongolischer Wörter kommen wohl in den Anmerkungen vor, werden jedoch nicht näher erklärt. So könnte man z. B. zu Ann. 32 hinzufügen, daß das Wort *Grait* wirklich dem türkischen *gural* „Käse“ entspricht, welches als Lehnwort auch im Mongolischen belegt ist. Zu Ann. 34 sei bemerkt, daß *areali* dem mong. *aryali* (eine Genseart) entspricht usw.

Was diejenigen mongolischen und türkischen Wörter betrifft, welche in den Anmerkungen erläutert werden, so äußert sich der Verfasser manches Mal sehr unsicher. So sagt er z. B., daß das Wort *Tufnus* ein uigurischer Ausdruck zu sein scheint (Ann. 122), während es doch ganz bestimmt mit dem uig. *toyin* „buddhistischer Mönch“ identifiziert werden kann.

Einige Bemerkungen des Verfassers sind unrichtig. So heißt es z. B. in Ann. 136, daß der Titel *Khatun* (= *qatun*) dem türkischen *Khanum* (= *qanum*) entspricht und eine Ableitung von *Khan* (= *qan*) sei, während alle diese Wörter miteinander nichts zu tun haben. Übrigens begeht diesen

Fehler auch Malein (Anm. zu S. 126 des zit. Werkes), da beide die unrichtige Angabe von Rockhill zitieren. Unrichtig ist auch die Behauptung, daß das mong. *orde* „Palast“ (= türk. *orda*) ursprünglich „Mitte“ bedeutet haben soll (Anm. 83), da dieses Wort mit türk. *orta* „Mitte“ nichts zu tun hat.

Was einige andere Anmerkungen betrifft, so kann man dem Verfasser zum Vorwurf machen, daß er mit zu großer Sicherheit einige veraltete Meinungen wiederholt. So sagt er z. B. in Anm. 178, daß Tschinggis „mächtig“ bedeuten soll (vgl. S. IX „vollkommener Held“), während diese veraltete Erklärung jetzt schon keinen Wert mehr hat. Das Wort Tschinggis bleibt vorläufig unerklärlich (vgl. Barthold, *Zapiski* X, S. 115 und Vladimir-cov, *Comptes Rendus de l'Acad. des Sciences de Russie* 1924, S. 120). Unrichtig ist auch die zuerst von Rockhill ausgesprochene und jetzt vom Verfasser wiederholte Meinung, daß der Name der Mongolenresidenz Karakorum aus den Worten *qara* „schwarz“ und *kürjen* „Lager“ zusammengesetzt sein soll (Anm. 162), da der zweite Teil dieser Benennung *qorum* mit *kürjen* „Lager“ nicht zusammengehört und eher mit türk. (uig.) *qorum* „Geröll“ zusammengestellt werden kann, was aber auch noch sehr unsicher ist.

Außer diesen unrichtigen Etymologien finden wir in den Anmerkungen auch eine Reihe unrichtiger Angaben, die sich auf andere Gebiete beziehen. Vor allem wäre zu bemerken, daß die Nationalität einiger Volksstämme unrichtig bestimmt ist. So heißt es z. B. in Anm. 72, daß die Merkiten ein türkischer Stamm waren, während es jetzt feststeht, daß sie zu den Mongolen gehörten. In der Anm. 146 werden die Wassermongolen zu den Tungusen gerechnet, wozu kein Grund vorliegt, da sie bestimmt Mongolen waren. Weiter erfahren wir durch die Anm. 56, daß die Tscherkessen ein arischer Volksstamm sind, obgleich allgemein bekannt ist, daß sie zu den kaukasischen Völkern gehören.

Ferner finden wir, daß einige Ortsnamen vom Verfasser ohne Grund für nicht näher bestimmbar erklärt werden, wie z. B. die Stadt Equins (Anm. 99), welche höchstwahrscheinlich dem Ilibaltq entspricht, welches im J. 1255 vom armenischen König Hayton besucht worden ist (Barthold, *Očerki istorii Semirečja*, S. 51) usw.

Einige Angaben des Verfassers, die sich auf historische Personen beziehen, sind ungenau. So kann man z. B. zur Anm. 73 bemerken, daß die richtige Reihenfolge der Söhne Tschinggischan's eine andere ist, und zwar Dschutschi, Tschagatai, Ögedei und Tulai.

Wie man sieht, beziehen sich die hier gemachten Bemerkungen nur auf Einzelheiten. Einige von ihnen können kleinlich erscheinen, da aber das Buch gewiß für weite Leserkreise bestimmt ist, muß man sich bei der



Beurteilung dieses Werkes auf den Standpunkt eines unvorbereiteten Lesers stellen, welcher keine speziellen Kenntnisse besitzt und welchem daher nicht alles bekannt ist. Was die Bearbeitung im allgemeinen betrifft, so kann man an ihr nichts aussetzen und man kann das Erscheinen dieses Buches, wie schon oben gesagt, nur willkommen heißen.

Zum Schluß wollen wir die Hoffnung aussprechen, daß diesem Werk auch eine neue deutsche Übersetzung des Reiseberichts von Plano Karpini und des Buches von Marco Polo folgen werden. N. Poppe.

DOEHRING, CHARLES, *Art and Art-Industry in Siam*. Edited under the Instruction of the Royal Siamese Government-Lacquer-Works in Black and Gold. One Text-Volume with 62 Illustrations in the Text and one Plate-Volume. Asia Publishing House, Bangkok, Siam.

Siamese Art-Industry was hitherto very little known; not because of its being in any way inferior to the art-industries of China, Japan and other Oriental countries, but chiefly because it was a very exclusive art which was worked only for a comparatively small circle. In contrast to the essentially democratic art of the Far East, Siamese art was and is even to-day of strongly exclusive character. In the absolute kingdom of Siam, art could only grow at court and was almost entirely reserved for the use of the king and the grantees. But at the court, this centre of refined luxury and splendour, artists found plenty of work; even to-day a special department of art-industry exists in the royal household. Chiefly in consequence of the peculiar position of the artisans, Siamese art is impersonal even in a higher degree than that of the Far East; but just this impersonality is the reason of its strongness and uniformity. Though Siam has often been ravaged by terrible wars, by which the destruction of innumerable works of art was caused, tradition is still alive, and, after symptoms of decay had shown themselves at the end of the last century, Siam's national art has been inspired with new life through the effectual steps taken by the late king Rama, himself a writer on Siamese art and great admirer of its qualities. Though Indian, Cambodian, Chinese and other foreign influences are distinctly traceable in Siamese art, which even has retained much that was afterwards lost in India and is therefore especially important for the history of Indian art, there is nevertheless an own and original Siamese style which is not to be mistaken, but quite distinct from that of the other nations whose arts have influenced it. The publication of Professor Doehring, who for years held the post of a royal architect at the court of Bangkok, is going to cover the whole of Siamese art-industry in about ten volumes, the first of which is the magnificent publication now laid before

the public. The work of the author is admirable, especially as he did not only for the first time collect all the materials contained in his publication, but also drew himself the whole of the illustrations; an exceedingly difficult and tiresome task, which not only needed an immense amount of patience and trouble, but had to be done in the hours of leisure which his official work left to him, and under the conditions of a climate extremely unhealthy for foreigners. Besides this, he had first to rid himself of a great many preconceptions by which the European observer is hindered to understand and appreciate Oriental art, and to make himself familiar not only with the native mode of seeing as well as of drawing the Siamese art designs, but also with the innumerable mythological and historical notions which are hidden behind each of them. Without the personal aid of the king and of other prominent Siamese, he would not have been able to complete his arduous task. But it must be said that he has been perfectly successful. Not only are the illustrations executed with a perfection that photographic reproductions never would have reached, but also the text gives every possible information. First, the technique of lacquer-work is described, which is somewhat different from the Chinese method, and then the chief designs explained, with the aid of a great many drawings. The decorative patterns furnish a rich amount of mythology and folklore and give many valuable hints to foreign influences in Siamese art. Especially in landscape painting, Chinese influences are unmistakable (see for instance ills. 43 and 44), but also many of the fabulous animals can be traced back to Chinese sources.

We hope that Dr. Doehring, who is surely the best and perhaps the only connoisseur of Siamese art-industry, will soon be able to continue his publications and make science and art acquainted with other, not less important branches of the hitherto so unjustly neglected art of Siam.

Ed. Erkes.



# TUNG-CHI

## MEDIZINISCHE MONATSSCHRIFT

*herausgegeben*

*von der Medizinischen Fakultät der Tung-Chi Universität,  
Shanghai unter Mitwirkung von Prof. Dr. L. Brauer, Hamburg-  
Eppendorf und Obermedizinalrat Prof. Dr. Nocht,  
Leiter des Instituts für Schiffs- und Tropen-  
krankheiten, Hamburg*

*(Schriftl.: A. Kessler, F. Oppenheim, H. Siubel, A. Virnich)*

die einzige deutsch-chinesische Fachzeitschrift  
im fernen Osten

zählt bedeutende deutsche Fachgelehrte zu ihren Mitarbeitern. Die Zeitschrift erscheint monatlich in einer Auflage von 3000 Exemplaren doppelsprachig in Deutsch und Chinesisch. Jede Ausgabe umfaßt etwa 64 Seiten und bringt wertvolle Informationen über den Stand und die Fortschritte der medizinischen Wissenschaften mit besonderer Berücksichtigung der für diese Gebiete in Betracht kommenden Verhältnisse Chinas. — Die Tung-Chi Medizinische Monatsschrift hat ihre Freunde und Leser in allen Provinzen Chinas, hauptsächlich in Kreisen von Ärzten, Studenten und gebildeten Chinesen. Sie wird ferner gehalten von vielen Hospitälern, Behörden, Hochschulen und Lesezimmern über ganz China und darüber hinaus in Deutschland, Japan, Britisch-Indien, Niederländisch-Indien, Manila, Holland, Österreich, Schweden und Italien trotz ihres noch nicht volljährigen Bestehens.

Die Tung-Chi Medizinische Monatsschrift  
ist somit eine Vermittlerin ernster Wissenschaft  
und gleichzeitig ein beachtenswertes Insertionsorgan für alle  
modernen medizinischen Präparate, Drogen,  
Chemikalien usw. sowie Hospitalbedarf.

*Bezugs- und Insertionsbedingungen durch:*

*Die Redaktion der Tung-Chi Medizinische Monatsschrift,  
Shanghai (China), Paulun-Hospital, 22 A. Burkill-Road*

日 獨 學 藝

# JAPANISCH-DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFT UND TECHNIK

(NICHI-DOKU GAKUGEI)

Herausgegeben von Professor Dr. A. SATA, Osaka

mit Unterstützung des Deutsch-Japanischen Vereins in Osaka, des Instituts  
für Kultur- und Universalgeschichte und des Ostasiatischen Seminars der  
Universität Leipzig

## SCHRIFTLEITUNG

Prof. Dr. Sata, Prof. Dr. Härtel und Professor Dr. Ueberschaar an der Medizinischen  
Akademie Osaka; Prof. Dr. Doren, Prof. Dr. Haas, Prof. Dr. Rarrow, Prof. Dr.  
Spalteholz, Prof. Dr. Sadhoff und Dr. Wedemeyer an der Universität Leipzig.

## Aus dem Inhalt:

Abderhalden: Neue Ergebnisse und Forschungswege der Eiweißchemie. —  
Angenheister: Die geophysikalischen Methoden zur Erforschung des Erdinnern  
und ihre praktische Verwendung. — Aschoff: Der gegenwärtige Stand der  
Pathogenese der menschlichen Lungenschwindsucht. — Bäumke: Paralyse-Probleme.  
— Goldschmidt: Strafrecht und Strafverfahren in Deutschland seit dem Kriege.  
— Grossmann: Die Lösung der Stickstofffrage in Deutschland und Japan. —  
Härtel: Deutsche Chirurgie und Weltkrieg. — Haloun: Die Rekonstruktion der  
chinesischen Urgeschichte durch die Chinesen. — Hôcho: Der wissenschaftliche  
Gewinn aus der Encephalitis-Epidemie. — Hufacker: Die Reform des deutschen  
Rechts. — v. Jaschke: Der gegenwärtige Stand der Bekämpfung des Gebärmutter-  
krebses in Deutschland. — v. Langsdorff: Versuche mit schwachmotorigen Leicht-  
flugzeugen. — Lorenz: Die Widerstandskräfte der Mechanik. — Meisenheimer:  
Bastardforschung und Sexualprobleme. — Mieth: Der jetzige Stand und die Zukunft  
der Farbenphotographie. — Miyairi: Schistosoma japonicum, Katsurada, außerhalb  
des Säugetierleibes. — Natsop: Über den Ausgangspunkt der Philosophie. —  
Ostwald: Kunst und Wissenschaft. — Rickert: Internationalität der Kultur-  
wissenschaft. — Rinne: Über das feinhäutliche Wesen der Materie nach dem Vor-  
bilde der Kristalle. — Schneider: Das Gesetz des Übergangs großer geistiger  
Leistungen in die Masse. — Seiffarth: Der Magnus-Effekt. — Spielmeyer:  
Zum Paralyse-Tabesproblem. — Stier-Somlo: Der Sozialisierungsgedanke in der  
deutschen Reichsverfassung. — Strutz: Die deutsche Steuerpolitik nach dem  
Kriege bis zum Frühjahr 1923. — Uyama: Über das Verhalten des Farbensinnes  
nach der Starextraktion. — Wilbrand: Der Klassenkampf als Objekt der Sozial-  
politik. — Yamagiwa: Ein kurzer Rückblick auf unseren künstlichen Teerkrebs. —  
Yoshida: Wichtige Resultate japanischer Ascarisforschung der letzten Zeit.

Die Zeitschrift erscheint (seit Juli 1923) in Monatsheften von je etwa 32 Seiten Text.  
Preis des Jahrgangs, 12 Hefen, in Deutschland Gm. 5.—, außerhalb Deutschland  
Von 9.—. Das Einzelheft Gm. —.50 bzw. Yen —.50 Prospekte und Probehefte gratis.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlag Deutsche Wissen-  
schaftliche Buchhandlung G. C. Hirschfeld Gomei Kaisha, Kobe (Japan), oder durch  
die Auslieferungsstelle in Deutschland F. Hoffmann & Co., Lübeck, Königstraße 10.





cat  
15/27/78  
4

Ac

52



Archaeological Library

31468

Call No. 891.0514 M.

Author—Schindler, B.

Title—Asia major v 2

Borrower No.

Date of Issue

Date of Return

Sik. pl. 10

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY  
GOVT. OF INDIA  
Department of Archaeology  
NEW DELHI.

Please help us to keep the book  
clean and moving.